Bilgi Kaynağı Olarak Hadis

AYHAN TEKİNEŞ

1964 yılında Bartın'da doğdu. 1987 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı Üniversite'de 1991 yılında "İlelü'l-Hadis İlmi" adlı yüksek lisans tezini, 1997 yılında da "Müşkilü'l-Hadis İlmi" adlı doktora tezini tamamladı.

Çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri ve ansiklopedi maddeleri bulunan yazar halen adlı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalında öğretim üyesidir. Evli ve dört çocuk babasıdır.

Yayımlanmış Eserleri

1. Hadisleri Anlama Problemi, İstanbul 2002.
2. Geleneğin Altın Zinciri - Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad, İstanbul 2005.

Bilgi Kaynağı Olarak

Hadis

Doç. Dr. Ayhan TEKİNEŞ

Hadis ilmine hizmetleri geçen ilim ehline



BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS
HADİS KİTAPLIĞI: 01

Editör
M. Enes ERGENE
Zühdü MERCAN

Görsel Yönetmen
Engin ÇİFTÇİ

Kapak
İhsan DEMİRHAN

Mizanpaj
Cafer DERELİ

ISBN
975-6079-06-1

Yayın Numarası
07

Basım Yeri ve Yılı
Çağlayan Matbaası / İZMİR Tel: (0232) 252 20 96
Haziran 2006

Genel Dağıtım
Gökkuşağı Pazarlama ve Dağıtım
Alayköşkü Cad. No: 12 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 519 39 33 Faks: (0212) 519 39 01

Yeni Akademi Yayınları
Emniyet Mahallesi Huzur Sokak No: 5
34676 Üsküdar/İSTANBUL
Tel: (0216) 318 42 88 Faks: (0216) 318 52 20
www.akademiyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR....................8
ÖNSÖZ....................9

Giriş
NEBEVÎ BİLGİNİN GÜVENİRLİLİĞİ

A. HZ. PEYGAMBER'İN KORUNMUŞLUĞU (İSMET)....................16
B. HZ. PEYGAMBER'İN BİLGİ KAYNAKLARI....................19
1. Vahiy....................20
2. Nebevî Fetânet....................28
3. Tecrübe....................31

Birinci Bölüm
HABER OLARAK HADİSİN
BİLGİ DEĞERİ

A. HADİSİN HABER DEĞERİ....................38
1. Mütevatir Haber Kavramının Ortaya Çıkışı....................39
2. Âhâd Haberin Bilgi Değeri....................46
3. Âhâd Haberlerin Amelî Değeri....................52

B. HADİSİN HABER DEĞERİNE YÖNELİK TARTIŞMALAR....................57
1. Rivâyetler Arasındaki Zahirî İhtilaflar....................59
a. Muhaddislerin ve fakihlerin ihtilaflı rivâyetlere yaklaşımı....................59
b. Mu'tezile'nin ihtilaflı rivâyetlere yaklaşımı....................62
2. Rivâyet Esnasında Hata İhtimali....................67
3. Hadisin Kur'ân'la Uyumu: Kur'ân'a Arz....................72

a. Hadisleri Kur'ân ile karşılaştırmanın tarihçesi 74
b. Karşılaştırma/arz hakkındaki rivâyetler 77
c. Arz metodunun uygulamadaki örnekleri 80
aa. Muhaddislerin uygulamasında arz 81
bb. Fakihlerin uygulamasında arz 82
cc. Kelâmcıların uygulamasında arz 87
d. Değerlendirme 90

C. TARİHÎ GERÇEKLİK ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ 93
1. Sahih Hadiste Bildirilen Tarihî Bilgiyle Çelişen Hadisler....93
2. Hadisin Kronolojiyle Uyumu 94
3. Hadisin Tarihî Bilgi Kaynaklarıyla Uyumu 96

İkinci Bölüm
TECRÜBÎ BİLİMLER ALANINDA
HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

A. GÖZLEMİN DEĞERİ....109
1. Müşahede (Duyum)....110
2. Metotlu Gözlem 116
a. Nedensellik/İlliyet....116
b. Tümevarım 118

B. GÖZLEME DAYALI KONULARDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ....123
1. Dinî Bilgi-Dünyevî Bilgi Ayırımı....124
2. Hadisin Gözlem ve Tecrübeye Dayalı Konulardaki Değeri 130

C. FEN BİLİMLERİ ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ 133
1. Tabiat Felsefesi 135
a. Cevher-araz teorisi....135
b. Nesnelerin tabii özelliklerinin değişmezliği teorisi....140
c. Tabiatla ilgili hatalı gözlemler 144
2. Tıp 146
3. Astronomi 150

İçindekiler

Üçüncü Bölüm
AKLÎ DELİLLER KARŞISINDA
HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

A. AKLÎ DELİLLERİN DEĞERİ 157
1. Aklî Delillerin Kısımları 158
a. Aklî ilkeler 159
b. Akıl yürütme/Nazar 165
2. Epistemolojik Açıdan Aklın Değeri 166
a. Bilginin elde edilmesinde aklın değeri 166
b. İstidlâlî bilginin değeri 169
3. Aklın Dinî Değeri 173

B. AKLÎ DELİLLERİN SINIRI 180
1. Fizik Ötesi Konular 180
2. Teabbüdî Konular 186

C. İTİKÂT VE AHLÂK ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ 190
1. İtikâdî Konularda Hadisin Değeri 192
a. Tevhid 192
aa. Haberî sıfatlar 192
bb. Mu'tezile ve tenzih 194
cc. Sıfat hadislerinin yorumu (tevil) 197
b. Kader 203
c. Amel-iman alâkası 205
d. Nübüvvet 207
2. Ahlâk Alanında Hadisin Değeri 213
a. Adalet ilkesi ve ahlâkın aklîliği 213
b. Ahlâkta fazilet kuramı ve vasatîlik 219

SONUÇ 225

BİBLİYOĞRAFYA 229

İNDEKS 251

KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı müellif
a.g.e.	Adı geçen eser
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	İbn, Bin
bnt.	Binti
der.	Derleyen
D.	Dergisi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1988
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EAÜİF	Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
EAÜİFD	Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	Hicrî
Hz.	Hazreti
İÜEF	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphane
md.	Madde, Maddesi
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nr.	Numara
nşr.	Neşreden, Tahkik eden
ö.	Ölüm tarihi
r.a.	Radıyallahu anh
r.anha	Radıyallahu anha
s.	Sayfa
s.a.s	Sallallahu aleyhi ve sellem
SÜİF	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
SÜİFD	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	Sayı

ÖNSÖZ



İslâm'ın ilk asırlarındaki önemli kültürel faaliyetlerden birisi olan tercüme hareketi neticesinde felsefî eserlerin tercümesi Müslüman aydınlar üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Bu dönemde her sahadaki ilmî birikim sorgulanmış, değişik kavram ve konularla tanışan Müslüman bilginler yeni terkip ve tasniflerle çeşitli ilim dalları ortaya koymuşlardır. Söz konusu dönemde Yunan felsefesinin etkisiyle şekillenmiş ilimlerden birisi de Mu'tezile kelâmıdır. Mu'tezile kelâmcıları, yalnızca itikadî konuları tartışmakla yetinmemiş; bunun yanında âyet ve hadislerle ilgili değerlendirmeler de yapmışlardır.

Önemli ilmî gelişmelerin yaşandığı, büyük çapta fikrî değişimlerin gerçekleştiği dönemlerde, geleneğin ciddi bir şekilde sorgulandığı görülmektedir. İslâm geleneğinin yaşayan ve hayatı etkileyen yönünü teşkil eden sünnet, tercüme hareketinin en fazla tesirinde kalan gruplardan birisi olan ve İslâm tarihinin ilk modernist hareketi olarak nitelendirebileceğimiz Mu'tezile kelâmcıları tarafından hicrî III. asrın başlarında ciddi şekilde tenkit edilmeye başlanmıştır. Teorik olarak sünnete karşı olmayan Mu'tezile bilginleri, bazı felsefî delillere dayanarak bir kısım hadisin müşkil olduğunu, yani anlamının kapalı ve akla aykırı göründüğünü öne sürmüşlerdir. Onların bu iddiaları incelendiğinde daha çok kendi dönemlerinin ilim,

kültür ve ahlâk anlayışlarıyla çelişen, mezhebî ilkelerine uygun olmayan hadisleri tenkit ettikleri görülmektedir.

İslâm düşüncesinin teşekkül döneminden sonra, Sünnî kelâm ekolleri ile Mu'tezile arasında bir yakınlaşma yaşanmıştır. Mu'tezile'nin Yunan felsefesinin tesiriyle ortaya attığı iddiaların Müslüman âlimler tarafından tenkit süzgecinden geçirilmesi ve Mu'tezile'nin kelâm metodunun kısmen benimsenmesiyle birlikte, Mu'tezile mezhebi ile Ehl-i Sünnet, en azından bazı temel ilkelerde birbiriyle uzlaşmıştır. Bunun neticesinde, tartışmalar belirli teorik konular etrafında yoğunlaşmış; tek tek hadislere yönelik iddialar, ne Mu'tezile tarafından ne de diğer kelâmcılar ve felsefeciler tarafından dile getirilmez olmuştur. Yunan felsefesinin Müslümanlar tarafından tenkit süzgecinden geçirilerek, inanç açısından bir tehlike olmaktan çıkması ile birlikte, felsefe daha teknik konulara yönelmiş; Sünnî bilginler de, halk arasında oldukça etkili olan bâtınî hareketlere karşı, İslâm inancını rasyonel açıdan temellendirme ihtiyacı hissetmişler, bu maksatla Mu'tezile'nin bazı metotlarından yararlanmışlardır.

Hadislerdeki eleştirilerin, karşılıklı tartışma suretinde ele alındığı iki önemli dönem bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, hicrî II. yüzyıldaki tercüme hareketiyle başlayan III. ve IV. yüzyıllarda etkisini devam ettiren dinî nassların akılcı bir yaklaşımla eleştirildiği dönemdir. İkinci dönem ise, modern Batı felsefesinin tesiriyle XIX. yüzyıldan itibaren İslâm ülkelerini etkisi altına alan pozitivist düşüncenin hakim olduğu modern zamanlardır. Birinci dönemde akılcılık, ikinci dönemde ise fen bilimleri ve teknolojik gelişim hadislere yönelik eleştirilerde temel gerekçe oluşturmuştur. Biz bu araştırmamızda birinci dönemi yani rivâyet asrını ele aldık. Çünkü, ilk dört asır hadis rivâyetinin fiilî olarak devam ettiği, aynı zamanda hadis ilimlerinin teşekkül ettiği en canlı dönemdir. Hadis ilimleri açısından İslâm tarihinin en parlak dönemi olan bu asır, diğer İslâmî ilimler ve İslâm medeniyeti açısından da oldukça önemli bir zaman dilimidir.

Bu çalışmada rivâyet asrında hadis metinlerine yönelik tenkitler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Günümüzün aktüel konularından olan "metin tenkidi" yöntemi, tarihî bir dönem esas alınarak incelenmek suretiyle, metin tenkidinde uygulanan metotların test edilmesi hedeflenmiştir. Kanaati-

mizce ciddi bir metin tenkidi de, ancak o metin hakkında muhalif fikirler besleyen kişiler tarafından yapılabilir. Bu tür tenkitlerin en önemli örneklerini hicrî üçüncü yüzyıl Mu'tezile âlimlerinde görmek mümkündür. Yeni tanıştıkları felsefî fikirlerin tesiriyle oluşturdukları akılcı sistemlerine uygun düşmeyen her şeyi tenkit eden İslâm tarihinin bu ilk akılcı ve tenkitçi entellektüelleri, geleneğin en önemli dayanağı gördükleri hadislere karşı ciddi bir tenkit faaliyetine girişmişlerdir. Onların orijinal metinlerinden bugün elimizde az sayıda eser bulunmakla birlikte, düşünce sistemlerini ve tenkit hususiyetlerini anlamak için bu metinlerin yeterli olduğu söylenebilir.

Hadislerin rivâyet edildiği dönemde, yani rivâyet asrında, hadislere yöneltilen eleştirilerin ele alınması, birçok açıdan ehemmiyet arz etmektedir. Öncelikle, kendi kanaatlerine göre hadis rivâyetinin zayıf olduğunu düşündükleri yönleri, hadisleri tenkit edenler tarafından dile getirilmiştir. Zira, hadis metinlerinin akla aykırı olduğunu iddia edenler, mümkün ise, öncelikle isnâdları tenkit etmeyi tercih etmişlerdir. Ancak isnâdların tenkidi ricâl konusunda, ayrıca cerh ve ta'dil ilminde derin bilgi sahibi olmayı gerekli kılmaktadır. Bu ilimler ise muhaddislerin uzmanlık alanına girmektedir. Muhaddislerin dışındakilerin isnâdları tenkit etmeleri mümkün olmadığı için, hadis metinlerinin bazı delillere aykırı olduğu öne sürülerek, hadiste işkâl bulunduğu iddia edilmiştir. Şayet böyle bir iddiayı dile getirmek mümkün değilse, gerçekte muhaddislerin tespit ettiği, bir kısım muhtemel rivâyet hatalarının muhtemelliği dile getirilerek hadislere şüphe düşürülmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada tarihî bir dönem tetkik edildiği için, önce işkâl iddialarını dile getirenlerin, daha sonra da bu iddiaları cevaplayanların görüşleri birlikte ele alınmıştır. Hadislerdeki işkâl iddialarının daha iyi anlaşılması için, bu iddialara temel teşkil eden deliller konusunda tarafların görüşleri nakledilmiştir. Böylece iddiaların dayandığı fikrî zeminin ve tarihî arka plânın daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. Bu tezdeki amacımız yalnızca belirli bir tarihî dönemi tetkik etmek değil, aynı zamanda hadislere yöneltilen tenkitlerin dayandığı temel sâikleri kavramak ve bunların günümüzdeki fikrî hareketler ile paralelliklerinin daha iyi görülmesine yardımcı olmaktır. Hadis metinlerine yönelik tartışmalarda her iki tarafın delillerini objektif olarak

nakledebilmek için, önemli iktibasların olduğu gibi nakledilmesine özen gösterilmiştir. Ayrıca her konu ile ilgili örnekler verilmesi ve teorik bilgilerle örneklere dayalı anlatımın dengeli bir şekilde bir arada götürülmesine çaba sarfedilmiştir. Böylece rivâyet asrındaki âlimlerin hadisler hakkındaki eleştiri ve yorumları tarafsız bir tutumla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu eser değerli hocam Prof. Dr. Raşit Küçük Bey yönetiminde hazırladığım Müşkilü'l-Hadis İlmi adlı doktora tezimin III. bölümüdür. Ayrıca konuyla ilgisi dolayısıyla "Hadisin Sübûtunu Tespitte Kur'ân ile Karşılaştırma Meselesi" (İstanbul 1997) adlı makâlemiz, tez metninin birinci bölümündeki ilgili kısma eklenmiştir. Tezin bibliyografyası küçük değişikliklerle korunmuş, tez metninde de bazı değişiklikler yapılmıştır. Kitapta sünnetin hücciyetine yönelik tartışmalara temas edilmiş ancak daha ziyade Mu'tezile ve diğer akılcı akımlar tarafından eleştirilen hadisler üzerinde durulduğu için kitabın adında "hadis" terimi özellikle tercih edilmiştir. Hadislere yöneltilen söz konusu eleştiriler, doğru haber, beş duyu ile elde edilen duyumlar (gözlem, deney ve tecrübeye dayalı tabiat bilimleri) ve aklî delillere dayandırıldığı için eserin adı Bilgi Kaynağı Olarak Hadis olarak belirlenmiştir. Bu çalışmada hadisin bilgi kaynağı olarak değeri, diğer bilgi kaynaklarıyla karşılaştırılarak tetkik edilmiştir.

Çalışmamızın giriş kısmında "Nebevî Bilginin Güvenirliğini" belirlemek için Hz. Peygamber'in korunmuşluğu ve bilgi kaynakları üzerinde durulmuştur. Bu kısımda Hz. Peygamber'in söylediği ya da uyguladığı andaki sünnetinin/hadisinin bilgi değeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Hadisin rivâyet edilen haber haline gelmesi ise "Haber Olarak Hadisin Bilgi Değeri" başlığı altında, birinci bölümde ele alınmıştır. Bu bölümde hadislerin, sahîh hadis, Kur'ân-ı Kerim ve kesin tarihî gerçeklere uyumu üzerinde durulmuş; hadisler arasındaki çelişki iddiaları ve rivâyet esnasında gerçekleşmesi muhtemel hatalarla ilgili tartışmalar incelenmiştir.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde gözlem delili karşısında hadisin değeri ve fen bilimlerinin verileriyle çeliştiği iddiasıyla eleştirilen hadisler "Tecrübî Bilimler Alanında Hadisin Bilgi Değeri" başlığı altında ele alınmıştır. "Aklî Deliller Karşısında Hadisin Bilgi Değeri" başlığını taşıyan üçüncü bölümde ise hadis-akıl çelişkisi üzerinde durulmuştur. Öncelikle

söz konusu delillerin değeri tartışılmış, daha sonra sünnet karşısındaki konumları ele alınarak, bu delillere dayanılarak hadislere yöneltilen eleştiriler, örneklerle incelenmiştir. Rivâyet asrında hadisin epistemolojik değerine yönelik iddiaların tetkik edildiği bu çalışmanın, bütün tartışmaları ihtiva etmesi mümkün olmasa da hadis ve kelâm tarihi açısından önemli bir dönem hakkında doğrudan bilgi sunması itibarıyla konuyla ilgili araştırmalara mütevazı bir katkı sunacağını ümit ediyoruz. Tevfîk ve inayet Cenab-ı Hak'tandır.

Ayhan TEKİNEŞ
ADAPAZARI Mayıs 2005

GİRİŞ



NEBEVÎ BİLGİNİN GÜVENİRLİLİĞİ

İmâm Şâfiî, Cimâ'u'l-ilm adlı eserinde sünneti kabul etmeyenlerin, ya sünnetin hücciyetini/delil olmasını, ya da "haber-i hassa"nın (haber-i âhâd) bağlayıcılığını reddettiklerini söylemiştir.[1] Sünnetin hücciyetini bütünüyle reddedenlerin yanında, sünneti yalnızca belirli konularda hüccet kabul edenler ya da sünneti Kur'ân ve akıl deliline muvafık olması durumunda hüccet kabul eden gruplar bulunmaktadır. Bu görüşü benimseyenler, sünnetin kesin haberlerle çelişebileceğini ya da hadisler arasında ihtilaf bulunduğunu ileri sürmüşler, bir kısım hadisleri bu gerekçelerle reddetmişlerdir; böylece sünnetin etkinliği sınırlandırılmış ve önemi azaltılmaya çalışılmıştır.

Ehl-i Sünnet bilginlerine göre sünnet, Allah Teâlâ'nın hükmünün bilinmesine delildir. Sünnet bu hükmün izharı, keşfi veya delâleten bilinmesine delil olabilir.[2] Sünnetin Allah'ın hükmünün bilinmesine mutlak anlamda delil olması ise ancak Hz. Peygamber'in "ismeti" ve onun sünnetinin korunmuş olmasıyla mümkündür. Bu sebeple sünnetin, kıymetini ve bağlayıcılığını tespit etmek için, önce onun kaynağını veya başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'in bilgisinin kaynaklarını belirlemeye ve özellikle sünnet-vahiy alâkasının rivâyet asrında nasıl anlaşıldığını ortaya koymaya ihtiyaç vardır.

---

1 Bkz. Şâfi'î, Cimâ'u'l-ilm, s. 11-39; ayrıca bkz. a.mlf., el-Ümm, VII, 287-300.

2 Abdulganî Abdulhâlik, Hücciyyetü's-sünne, s. 243, 244.

A. HZ. PEYGAMBER'İN KORUNMUŞLUĞU (İSMET)

Peygamberlerin verdiği bilgilerin ve onların sözlerinin epistemolojik değeri ile ilgili tartışmalara girmeden önce ontolojik açıdan peygamberlerin korunmuşluğu üzerinde durulması gerekmektedir. Zira peygamberlerde, peygamberlik mansıbının ayrılmaz niteliği kabul edilen bazı özellikler bulunmaktadır. Bunların başında ismet vasfı gelmektedir. Bu nitelik muahhar dönemlerde tafsil edilerek peygamberlerin ismet, fetanet, sıdk, emniyet ve tebliğ gibi nitelikleri bulunduğu belirtilmiştir. Ancak rivâyet asrında, bütün bu nitelikler ismet sıfatının içinde değerlendirilmiştir. Zira bütün diğer sıfatlar neticede ismete bağlı özelliklerdir. İsmetin bulunması ile anlam kazanırlar, bu sıfatlar ismeti biraz daha vurgulamak ve tafsil etmek için ortaya konulmuşlardır. Peygamberlerde bulunması zarurî olan bu ismet vasfı, "Allah Teâlâ'nın peygamberlerini kadir ve kıymetlerini düşürecek şeylerden koruması"[3] ve "günah işlemek mümkün olduğu halde, günahlardan uzak durma melekesidir"[4] şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre peygamberlerde, günahlardan uzak durmalarını temin eden bir meleke vardır; bazı kelâmcılar bu melekeyi, Allah Teâlâ'nın onlara sağladığı koruma (tevelli) şeklinde anlamışlardır.[5]

Ünlü Hanefî fakihi Tahâvî, ismeti "Diğer insanların aksine, Allah Resûlü, Allah'ın sevgi ve himayesindedir (tevellâ); Allah onu (bütün kötülüklerden) korumuştur (ismet); ve onun bütün işlerini muhafaza altına almıştır."[6] şeklinde tanımlamıştır. Peygamberlerin bu korunmuşluk neticesinde bütün ahlâkî faziletlerde zirve şahsiyetler olduğu kabul edilmiştir. Hatta onların, en önemli nübüvvet delilinin, öncelikle bu zatî özelliklerinin (cevher) olduğu belirtilmiştir.[7]

İsmet konusunda usûl ve kelâm kitaplarında yapılan tartışmalar dikkate alınarak, Ehl-i Sünnet âlimlerinin tercih ettiği görüşler çerçevesinde

---

3 Bulut, İsmet İnancı, s. 26 (Nureddîn es-Sabûnî, Kifaye, vr. 45a.'dan naklen).

4 Cürcânî, et-Tarifât , s. 150.

5 Muahhar dönem kelâmcılarının ismet sıfatı hakkındaki tanım ve değerlendirmeleri için a - rıca bkz. Cürcânî, et-Ta'rifât, s. 150; Bulut, İsmet İnancı, s. 27-32.

6 Tahâvî, Müşkil, II, 96.

7 Mâtürîdî, Tevhîd, s. 202 vd.

daha kapsamlı bir tanım yapılmıştır. Buna göre ismet, Allah Teâlâ'nın peygamberlerin zâhir ve bâtınlarını küfür ve büyük günahlardan koruması; küçük günahlarından da onları haberdar ederek (tenbih), tevbe etmelerini sağlamasıdır.[8] Bu tanımda Ehl-i Sünnet bilginlerinin ismet tanımlarındaki tüm nitelikler bir araya getirilmiştir. Buna göre, peygamberler, küfür ve büyük günahlardan korunmuşlardır. Küçük günahları ise (zelle) işleyebilirler, ancak bu şekilde bırakılmazlar; Allah Teâlâ, onları haberdar eder ve tevbe ederek yanılgılarını tashih etmelerini mümkün kılar. Binaenaleyh, peygamberler, insanlarda bulunan birtakım eksiklik ve günahlardan Allah Teâlâ'nın lütfu ile korunmuştur.[9] Peygamberler, nübüvvetten önce, insanların çirkin ve aşağılayıcı kabul ettiği küçük günahları da yapmamışlardır.[10] Onlar, nübüvvetten önce de aynı şekilde Allah Teâlâ'nın tevfîk ve tevellisi altındadır.[11] Bu nedenle, peygamberlerin mukarreb meleklerden bile üstün oldukları öne sürülmüştür.[12]

İslâm âlimleri, peygamberlerin masum olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir.[13] Onlara göre, peygamberlerin masum olduğunun delili sem'î delillerdir; ayrıca Müslümanların icmâı da peygamberlerin masum olduğunu bize bildirmektedir. Bununla beraber peygamberlerde bulunan ismet sıfatı, akıl deliliyle karşılaştırıldığında aklî açıdan da "peygamberin ismetinin" ma'kûl olduğunun görüleceği söylenmiştir.[14] Haşeviye'den bazıları ise, peygamberlerin büyük günah işlemelerinin aklen mümkün olduğunu öne sürmüştür. Kâdî Ebû Bekr el-Bakıllânî (ö.403/1012), bunun aklen mümkün olsa da naklen vaki olmadığını söylemiştir.[15] Genelde ismet konusunda hassas oldukları halde, bir kısım Mu'tezile bilginleri ile bazı Hâricî fırkalarının peygamberlerin, tebliğ vazifesiyle ilgisi bulunmayan büyük

8 Muhammed el-Arûsî, el-Mesâilü'l-müştereke, s. 257
9 Peygamberlerde kölelik ve duyularının eksik olması gibi insanlar arasında kusur kabul edilen özellikler bulunmaz. Bkz. İbn Fûrek, Mücerredü makâlâti'l-Eş'ârî, s. 176.
10 Krş. Mâtürîdî, Tevhîd, s. 188, 189; Fahruddîn er-Râzî, el-Muhassal, s. 223, 224.
11 Tahâvî, Müşkil, III, 238.
12 İbn Fûrek, Mücerredü makâlâti'l-Eş'ârî, s. 175; Mâtürîdî, Tevhîd, s. 203.
13 Fahruddîn er-Râzî, el-Muhassal, s. 222; a.mlf., el-Mahsûl, III, 226.
14 Şevkânî, İrşâdu'l-fuhûl, I, 159, 160.
15 Fahrüddîn er-Râzî, el-Mahsûl, III, 227.

günahları işleyebilecekleri görüşünü benimsedikleri nakledilmiştir.[16] Hz. Peygamber'in hata yapabileceğini kabul etmek, onun sünnetinin hücciyetini iptal edecektir. Nitekim, Haricîlerin bazı hadisleri kabul etmemesi, onların Peygamber'in de hata yapabileceği görüşünü benimsemeleriyle irtibatlandırılmıştır. Buna göre, peygamber de hata yapabileceği için, onun her hadisinin kabul edilmesi gerekli değildir; hatta hadis mütevâtir bile olsa, Kur'ân ile karşılaştırmadan kabul edilmemelidir demişlerdir.[17]

İsmet sıfatı üzerinde ilk olarak Mu'tezile kelâmcıları durmuştur. Onlar daha ziyade, nübüvvete yöneltilen tenkitleri cevaplamak maksadıyla bu konu ile ilgilenmişlerdir. Mu'tezile'ye göre, bir peygamber, bütün insanlardan daha hayırlıdır.[18] Mu'tezile ulemasının pek çoğu, peygamberlerin büyük günah işlemesinin mümkün olmadığını benimsemiştir; nefret ettirmeyen küçük günahları ise bilerek, hata veya te'vil ile işlemelerinin mümkün olduğunu öne sürmüşlerdir.[19] Mu'tezile kelâmcıları, nebîlerin ismetinin naklî deliller yanında akıl delili ile de bilineceğini söylemişlerdir. Zira, peygamberlerin günah işlemesi, insanların onlara uymasına engel teşkil eder.[20] Mu'tezile, ismet kavramına daha ziyade risâlet açısından yaklaşmıştır. Onlar, peygamberlerin vazifelerini yerine getirirken, tebliğ ile ilgili hususlarda yanılma ve hata yapabileceklerini asla kabul etmemişlerdir. Ancak, insanların kendi fiillerini yarattığı fikrini benimsediklerinden peygamberlerin ismetini onların bütün fiilleri için gerekli görmemişler[21]; ismet sıfatına bazı sınırlamalar getirmişlerdir. Bu sınırlamalardan birisi, dünyevî konulardaki yanılmalardır. İkincisi küçük günahlardır.[22] Söz konusu meselelerdeki hata ve yanılmaların, peygamberlik vazifesine zarar vermemesi için de iki teori geliştirmişlerdir. Birinci görüşe göre, söz konusu hatalar küçük kusurlardır; peygamberlerde bulunması gerekli olan benimsenme ve itaat edilme

---

16 Muhammed el-Arûsî, el-Mesâilü'l-müştereke, s. 265. Mesela Haricîlerden Fudayliye bu görüştedir. Fahruddîn er-Râzî, el-Muhassal, s. 222; a.mlf., el-Mahsûl, III, 226.

17 Muhammed el-Arûsî, el-Mesâilü'l-müştereke, s. 260. krş. Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, I, 164, 165.

18 Câhız, el-Osmâniyye, s. 41.

19 Fahrüddîn er-Râzî, el-Mahsûl, III, 228.

20 Şevkânî, İrşâdu'l-fuhûl , I, 159.

21 Bkz. Câhız, el-Osmâniyye, s. 91, 92.

22 Eş'ârî, Makâlât, s. 226; Fahrüddîn er-Râzî, el-Mahsûl, III, 228.

(velâyet) gibi nitelikleri gidermezler. Bu nedenle onlar, Hz. Peygamber'in, nefret ettirmeyen küçük hatalar yapmasının, ismetine zarar vermeyeceğini öne sürmüşlerdir.[23] İkinci teoriye göre ise, peygamber, Allah Teâlâ'dan insanlara tebliğ etmesi gerekenleri tebliğ eder. Daha sonra, tebliğ ettiği bu hususlarda yanılabilir ya da hata yapabilir. Söz konusu meselenin hükmü daha evvel, yine peygamber tarafından beyan edildiği için, insanlar, o konuda peygamberin hata yaptığını hemen bilirler; böylece, tebliğde hata ve insanların yanıltılması durumu ortadan kalkmış olur.[24]

Görüldüğü gibi Mu'tezile bilginleri, bir yandan ismet sıfatını kabul ederken diğer yandan kendi ilkeleri ile çeliştiği için peygamberlerin bazı küçük günahlar işleyebileceğini öne sürmüşlerdir. Bu iddialar arasındaki çelişkileri çözümlemek için de oldukça zorlamalı yorumlara kalkışmışlardır. Zira bazı Mu'tezile bilginlerinin de farkına vardığı gibi Peygamber'in (s.a.s.) hatalı ve yanlış haberler verebileceğini iddia etmek doğrudan tebliğin korunmuşluğu ile alâkalı bir husustur.[25]

B. HZ. PEYGAMBER'İN BİLGİ KAYNAKLARI

Bu başlık altında Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları tetkik edilecektir. Böylece sünnetin şer'î ve ilmî değeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Sünnetin vahiyle ilgisi onun hem dinî hem de ilmî değerini ortaya koymaktadır. Ancak bilindiği gibi sünnetin bütünü vahiyle bildirilmiş değildir. Bazı konuları Hz. Peygamber, tecrübe ile haber vermiş bir kısım meseleleri ise aklı/fetaneti ile çözümlemiştir. Ancak Hz. Peygamber insanlara örnek ve rehber olarak gönderilmiştir. Onun bu misyonunu yerine getirebilmesi her yönüyle itimat edilir olmasına bağlıdır. Kendisine itimat edilmesi için onun bütün söz ve fiillerinin doğru ve hatasız olması gerekmektedir. Tecrübe ve akıl ise ne kadar kusursuz olursa olsun her zaman yanılabilir. Yanılma ve hataya düşmekten korunma ancak vahyin kontrolü ile mümkündür. Bu durumda Hz.

---

23 Bağdâdî, Usûlu'd-dîn, s. 168.

24 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî, XV, 281; Muhammed el-Arûsî, el-Mesâilü'l-müştereke, s. 263.

25 Mu'tezile'nin peygamberlerin korunmuşluğu ile ilgili fikirleri bu eserin ikinci bölümündeki "Dinî Bilgi-Dünyevî Bilgi Ayırımı" başlığı altında da ele alınmıştır.

Peygamber'in hadislerinin vahiyle ilişkisinin ele alınması gerekmektedir.

1. Vahiy

Hz. Peygamber'e gelen bütün vahiylerin Kur'ân-ı Kerim'de yer aldığını ileri sürmek ve vahyi Kur'ân ile sınırlandırmak doğru değildir. Çünkü böyle bir iddiaya önce Kur'ân-ı Kerim mâni olmaktadır.[26] Zira sünnetin vahiy kaynaklı olduğu, birçok âyet-i kerimede açıkça ifade edilmiştir.[27] Ayrıca, Kur'ân'da anlatılan bazı olaylarda, Allah Teâlâ'nın o olayla ilgili bazı bilgileri Kur'ân dışında bir vahiyle Hz. Peygamber'e bildirdiği de anlaşılmaktadır.[28] Bütün bunların yanında kanaatimizce en önemli delillerden birisi de İmam Şâfiî'nin dikkat çektiği üzere Kur'ân'da Kitap ile birlikte zikredilen "hikmet"[29] ile sünnet arasındaki alâkadır.[30] Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerim'de "Ümmiler arasından kendilerine (Allah'ın) âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir elçi gönderen O'dur."[31] buyurmuştur. İmam Şâfiî, bu âyet-i kerimede geçen Kitab'ın Kur'ân, hikmetin ise Sünnet olduğunu söylemiştir.[32] Ona göre sünnet,

26 Çelebi, İslâm İnancında Gayb Problemi, s. 96; Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın dışında da vahiy aldığının Kur'ân'dan delilleri hakkında bir inceleme için bkz. Güngör, Kur'ân Araştırmaları 2, s. 56-86.

27 Bu konudaki âyetler için bkz. Abdulganî Abdulhâlik, Hücciyyetü's-sünne, s. 291-308. Sü - net vahiy alakası için bkz. Uğur, İslâm Toplumu, s. 60-72; Toksarı, Delil Olma Yönünden Sünnet, s. 96-105.

28 Bu konudaki örnekler için bkz. Muhammed Taqı Usmânî, The Authority of Sunnah, s. 23-39; krş. Kırbaşoğlu, İslâm Düşüncesinde Sünnet, s. 263 vd.

29 Kur'ân'da yedi yerde kitap ve hikmet kelimeleri birlikte anılmaktadır. Beş âyette "Kitap ve hikmeti öğretti" şeklinde geçmektedir. Bkz. el-Bakara (2), 129, 151; Al-i İmrân (3), 48, 164; el-Cumu'a (62), 2. Diğer iki âyette ise "Kitap ve hikmeti indirdi" ifadesi yer almaktadır bkz. el-Bakara (2), 231; en-Nisâ, (4), 113; Hasanu'l-Basrî, Katâde, Mukâtil b. Hayyân ve Ebû Mâlik gibi tâbiûn müfessirleri yukarıdaki âyet-i kerimelerde geçen "hikmet" kelimesini sünnet olarak tefsir etmişlerdir bkz. İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm , I, 269, 415.

30 Hikmet-Sünnet ilişkisi için bkz. Küçük, "Kur'ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği", s. 135-136.

31 el-Cumu'a (62), 2.

32 İmam Şâfiî, muarızın "kitap ve hikmetin" aynı şeyler olabileceği iddiasını şöyle reddediyor: Mu'arız, "Peki, burada kelâmın tekrar ettiğini (Kitab ve hikmet kelimelerinin her ikisinin de Kur'ân olduğunu) kabul edebiliriz?" dedi. "Kitap ve hikmet ile iki şeyin kastedilmesi mi, bir şeyin kastedilmesi mi uygundur?" diye sordum. "Anlattığın gibi iki şey olmaları uygundur, ama bir şey olmaları ihtimali de vardır" dedi. Dedim ki: "Tercih edilen birinci görüştür, Kur'ân'da bunun delili de vardır." "Nerede?" dedi. şu âyettir dedim: "Evlerinizde okunan

bütünüyle vahiy kaynaklıdır ve vahyin indirildiği gibi Hz. Peygamber'e indirilmiştir.[33]

Bazı âlimler, "Onun konuştuğu yalnızca vahiydir"[34] âyetini delil getirerek, Hz. Peygamber'in bütün söz ve fiillerinin doğrudan vahiyle gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir.[35] Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in âyetleri "Cibrîl'in kendisine öğretmesiyle tefsir ettiğini" ifade etmiş[36]; hatta Hassân b. Atiyye (ö.130?/748)[37] "Cibrîl'in Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı indirdiği gibi sünneti de indirdiğini" bildirmiştir.[38] İbn Kuteybe (ö.276/889), bu konuda şöyle söylemektedir: "Cibrîl Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Kur'ân'ı getirdiği gibi sünnetleri de getirirdi. Bu sebeple Resûlullah (s.a.s.) "Bana Kitap ve onunla birlikte bir benzeri verildi." buyurmuştur."[39] Muhaddis Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.294/810), "Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam."[40] âyetini "vahyin bir kısmı Kur'ân'dır. Bir kısmı da Kur'ân dışındadır" şeklinde açıklamış; ayrıca Allah Teâlâ'nın Kitâb'ın dışında da Hz. Peygamber'e vahiy indirdiğini söylemiştir.[41]

Sünnetin kaynağı meselesine, rivâyet asrındaki hadis kitaplarının musannıfları tarafından da temas edilmiştir. Bunu İmâm Buhârî'nin (ö.256/869) Sahîh'inin "Kitâbu'l-İ'tisâm" bölümündeki şu bab başlığın-

---

Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah, latîf ve her şeyi bilendir" (el-Ahzâb (33), 34). "Ayet-i kerimede onların evlerinde iki ayrı şeyin okunduğu bildiriliyor." dedim. "Kur'ân'ın okunması malum, hikmet nasıl okunur?" dedi. "Burada "okumak" Kur'ân ve sünnetle konuşmak (telaffuz) anlamındadır. Bu âyet, hikmetin Kur'ân'dan ayrı bir şey olduğunu yukarıdaki âyetten daha açık şekilde göstermektedir." dedim. Şâfi'î, el-Ümm, VII, 288; ayrıca bkz. a.mlf., er-Risâle , s. 93.

33 İbn Hacer, Feth, XXVIII, 55. Şâfiî'nin sünnet-vahiy alâkası hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz. Muhammed Bıltâcî, Menâhicü't-teşrî'i'l-İslâmî, II, 716-718.

34 en-Necm (53), 4.

35 Serahsî, Usûl , II, 90, 91.

36 Heysemî, Mecme'u'z-zevâid, VI, 303.

37 Hassân b. Atiyye, kaderî olmakla suçlanmıştır, ancak güvenilir bir hadisçidir. Hakkında bilgi için bkz. Zehebî, Siyer, V, 467, 468; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, II, 251.

38 Bkz. Dârimî, Mukaddime, 49; Muhammed b. Nasr el-Mervezî, es-Sünne, s. 32, 33; İbn Hacer, Feth, XXVIII, 55; Suyûtî, el-İtkân, I, 45.

39 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 114, 130, 194. Hadis için bkz. Ebû Dâvud, Sünne, 5; Ahmed b. Hanbel, IV, 131; Hatîb, Kifâye, 39.

40 el-En'âm (6), 50.

41 Bilgi için bkz. Muhammed b. Nasr el-Mervezî, es-Sünne, s. 70.

dan anlıyoruz:[42] "Peygamber (s.a.s.) kendisine vahiy indirilmeyen konularda soru sorulduğunda "Bilmiyorum" derdi veya vahiy indirilinceye kadar cevap vermezdi. Allah Teâlâ'nın, "Allah'ın sana gösterdiği vech ile"[43] sözünden dolayı re'y ve kıyasla cevap vermezdi babı."[44] Buhârî, bu babın hemen akabinde zikrettiği şu bab başlığıyla da Resûl-i Ekrem'in tassarruflarının vahiyle gerçekleştiğini vurgulamıştır: "Peygamber'in (s.a.s.) ümmetinin erkek ve kadınlarına -re'y ve temsîl ile değil- Allah'ın kendisine öğrettiği şeyleri öğretmesi babı."[45] Bu bab başlıkları ve başlıklar altında rivâyet ettiği hadislere bakarak, Buhârî'nin Hz. Peygamber'in hadislerinin vahiyle alâkası hakkındaki görüşünü belirlemek mümkündür. Buna göre, Hz. Peygamber, re'y ve kıyasın cevazını ve nasıl yapılacağını öğretmek için bazı konularda "akıl yürütme"nin örneklerini ashâbına göstermiştir.[46] Ancak o, diğer insanlar gibi yalnızca "re'y, kıyas ve temsil" ile beyanda bulunmamış, kendisine indirilen vahiyle hükmetmiştir; ayrıca "Allah tarafından kendisine (hakikatı) gösterilen"[47] konuları ümmetine açıklamıştır.

Sünnetin hücciyeti konusunda görüş birliği bulunan İslâm bilginleri, sünnetin bütününü aynı derecede bağlayıcı görmemişlerdir. Sünnet, genelde bağlayıcı olması açısından iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısım, yerine getirilmesi (ahz) faziletli, fakat terk edilmesinde uhrevî bir ceza (harec)

---

42 Ayrıca Dârimî ve İbn Mâce'nin Sünen'lerinin, mukaddemelerinde sünnete ittiba ve sünnet-vahiy alakasını konu edinen hadisleri tahrîç etmelerinden de hadisçilerin bu meseleye yaklaşımını anlamak mümkündür bkz. Dârimî, Mukaddime, 16, 17, 22, 49; İbn Mâce, Mukaddime, 1, 2.

43 en-Nisâ (4), 105

44 Buhârî, İ'tisâm, 8. Buhârî bu bab başlığında ayrıca şu muallak haberi zikrediyor: "İbn Mes'ud, "Peygamber'e (s.a.s.) ruh soruldu, âyet ininceye kadar cevap vermedi." demiştir. Bu bab başlığı altında şu hadis nakledilmiştir: "Câbir b. Abdillah (r.a.) şöyle söylemiştir: "Resûlullah'a (s.a.s.) "Ey Allah'ın Rasûlü! Ben malımda nasıl hükmedeyim, malımda nasıl yapayım?" diye sordum. Resûlullah (s.a.s.) bana miras âyeti ininceye kadar cevap vermedi."

45 Buhârî, İ'tisâm, 9; Bu bab başlığı altında Buhârî, Hz. Peygamber'in şu hadisini nakletmiştir: "Sizin içinizden hiçbir kadın yoktur ki, kendisinden önce üç çocuğu vefat etsin de, bu onun için cehenneme bir perde olmasın". Oradaki kadınlardan birisi, "Yâ Resûlullah! İki tanesi de (öyle midir?)" diye, iki defa tekrarladı. Resûlullah (s.a.s.) "İki tane de, iki tane de, iki tane de" buyurdu.

46 Buhârî, İ'tisâm, 12.

47 Âyetin tamamı şöyledir: "Biz sana Kitab'ı-Allah'ın sana gösterdiğiyle hükmedesin diye hak olarak indirdik; hainlerden taraf olma." (en-Nisâ (4), 105).

bulunmayan sünnetlerdir.[48] İkinci kısım ise, yerine getirilmesi gerekli sünnetlerdir.[49] İbn Kuteybe, sünnetin bu ikinci kısmını, kaynağı açısından, ikiye ayırmıştır:

> "Birinci kısım, Cibrîl'in Allah Teâlâ'dan getirdiği sünnettir. İkinci kısım ise, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e hüküm koyması için izin verdiği ve re'yiyle karar vermesini kendisine emrettiği sünnettir. Bu kısımda, Hz. Peygamber birtakım sebep ve özürlerden dolayı dilediğine ruhsat vermekte serbest bırakılmıştır. Hz. Peygamber, Mekke hakkında "Otu koparılmaz, ağacı kesilmez." buyurmuştur. Abbâs b. Abdilmuttalib "Ey Allah'ın Resûlü! Yalnız izhiri istisna kıl. Çünkü o bizim evlerimizin çatısı için gereklidir." demiş; bunun üzerine Hz. Peygamber de "İzhir hariç" buyurmuştur. Eğer Allah Teâlâ Mekke'nin bütün ağaçlarını haram kılmış olsaydı, Abbâs'ın izhir otunun istisna edilmesi isteğine Hz. Peygamber mütabâat edemezdi. Ancak Allah, Resûlullah'a (s.a.s.) uygun gördüğü şeylerde istisna kılma yetkisi vermiştir. Hz. Peygamber de Mekkelilerin istifadesi için izhir otunu istisna etmiştir."[50]

Yukarıdaki metinde görüldüğü gibi, İbn Kuteybe'ye göre, sünnetin bir kısmı doğrudan Cibrîl tarafından getirilmektedir. Diğer bir kısmı ise, Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'e verdiği hüküm koyma yetkisiyle gerçekleşmektedir. Ancak bu kısım da yine Allah'ın kontrolünde ve O'nun izniyledir. Tahâvî (ö.321/933), bu hadis hakkında ileri sürülen "Abbâs'ın böyle bir itiraz ileri sürmesi ve Peygamber'in de herhangi bir kişinin böyle bir teklifini kabul etmiş olması uygun değildir." şeklindeki itirazı şöyle cevaplandırıyor: Bu konudaki hadisler sabit, gelişleri sahîh ve hepsi de makbuldür. Hz. Peygamber, Mekkelilerin izhir otuna ihtiyacı olduğunu öğrenince, bu otu önceki hükümden istisna kılmıştır. Nitekim, Hz. Peygamber, Mirâcta ümmetine farz kılınan elli vakit namazın azaltılması için birkaç defa Rabbine

48 Muhammed b. Nasr el-Mervezî, es-Sünne, s. 33; İbn Kuteybe'nin tasnifinde bu sünnetler üçüncü kısmı teşkil etmektedir bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 131.

49 Muhammed b. Nasr el-Mervezî, es-Sünne, s. 33.

50 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 13, 131; hadisin farklı rivâyetleri için bkz. Tahâvî, Müşkil, VIII, 166-171.

müracaat etmiştir. Yine Kur'ân bir kıraatla okunurken, Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'ya müracaatıyla yedi kıraatla okunması emredilmiştir. Binaenaleyh Hz. Abbâs'ın, Hz. Peygamber'e müracaatı da bunlar gibidir; yadırganacak bir durum değildir.[51] Tahâvî'ye göre, Resûlullah (s.a.s.), bu uygulamayı kendiliğinden yapmamış; Allah Teâlâ'ya sormuş ve O'nun izniyle izhir otunu istisna etmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'ya sorduğunu ve O'nun izniyle istisna kıldığını bildiren ifade, muhataplar tarafından anlaşıldığı için, hadis metninden hazfedilmiştir. Nitekim Arap dilinde ve Kur'ân-ı Kerim'de, muhatabın doğru anlayacağı umulan yerlerde, benzeri kısaltmalar yapılmıştır; hatta bu nedenle bazı âyetlerde ihtisar edilen kısımlar için farklı tevcihler de yapılmıştır.[52] Tahâvî'yi göre, hemen o anda Hz. Peygamber'in yanında bulunan Cibrîl, onun kalbine vahyi indirmiş olabilir; zira bizim aklımız vahyin gelişinin nasıl olduğunu idrâk edemez.[53]

Tahâvî'ye göre, Hz. Peygamber, vahiy, kendisine verilen helal haram kılma yetkisi veya kalbine gelen bir duygu ile hareket etmektedir.[54] Bu ifadenin onun, sünnetin kaynakları olarak vahyi, Peygamber'e verilen hüküm koyma yetkisini ve şahsi içtihadını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Tahâvî, Resûlullah'ın (s.a.s.) bazı sahâbelerin âhiretteki durumları hakkındaki sözlerinin ya vahiy ya da rüya kaynaklı olduğunu söylemiştir.[55] Yine ona göre, Kur'ân ve Sünnet her ikisi de Allah Teâlâ'nın vahyi iledir ve bu nedenle Sünnet ile Kur'ân nesh edilebilir. Bu durumda Kur'ân'ın hükmünü nesh eden Peygamber (s.a.s.) değil, bizzat Allah Teâlâ'dır.[56] İbn Kuteybe de, bu konuda onunla aynı kanaati paylaşmaktadır.[57]

Rivâyet asrından sonraki usûl âlimlerinin, sünnet-vahiy alâkasına yaklaşımları ise şöyle özetlenebilir: Peygamberlerin şerî hükümlerde bilerek yalan söylemesi muhal görülmüştür. Hata ile yalan söylemeleri ise âlimle-

---

51 Tahâvî, Müşkil, VIII, 172, 173.

52 Örnek için bkz. Tahâvî, Müşkil, VIII, 173.

53 Bkz. Tahâvî, Müşkil, VIII, 173, 174; İmâm Gazzâlî de, Hz. Peygamber'in Hz. Abbâs'ın görüşünü kabul etmesinin o anda kendisine gelen bir vahiyle gerçekleştiğini söylemektedir. Bkz. Gazzâlî, el-Mustesfâ, II, 356.

54 Bu konuda daha fazla bilgi ve örnekler için bkz. Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, III, 47, 48.

55 Tahâvî, Müşkil, I, 384.

56 Tahâvî, Müşkil, I, 221.

57 Krş. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 130.

rin cumhuru tarafından kabul edilmemiştir. Peygamberlerin unutmaları da imkânsız kabul edilmiş, bu konuda icmâ olduğu da söylenmiştir.[58] Resûlullah (s.a.s.) sahih bir hadislerinde "Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Sizin unuttuğunuz gibi unuturum; unuttuğumda bana hatırlatın." buyurmuştur.[59] Bu ve benzeri hadisler şu şekilde yorumlanmıştır: Peygamber ilk anda unutabilir, ancak o durumda bırakılmaz, kendisine vahiyle hatırlatılır. Hz. Peygamber'in hata ve unutmasını caiz görenlerin çoğunluğu, hemen akabinde, unutmanın tashih edileceğini öne sürmüşlerdir.[60] Hz. Peygamber'in yanılmaları/zelle ile ilgili hâdiseler ise âdeta onun vahiyle irtibatını vurgulamak için ve "mutlak kemâl" ve "mutlak gayb bilgisi"nin yalnızca Allah'a mahsus olduğunu insanlara hatırlatmak içindir. Ayrıca bu örnekler onlarca örnek içinden seçilmiş de değildir; Hz. Peygamber'in hayatında birkaç defa vuku bulmuş nadir olaylardır. Bu durumda konuyu şöyle özetleyebiliriz: "Hz. Peygamber bir konuda vahyi bekler, vahiy gelmezse içtihat eder. Eğer bu içtihatta yanılmış ise vahiy onu tashih eder."[61] Böylece vahiy, Resûlullah'ın (s.a.s.) masum beşerî tabiatını da tashih ederek mutlak kemâlin Allah Teâlâ'ya ait olduğunu insanlara bir kez daha hatırlatır.

Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında vahiy aldığını arz ettikten sonra, vahiyle bilinenlerin sınırının belirlenmesi de gerekmektedir. Vahiy, gayb âleminin bilgisini bize ulaştıran en güvenilir bilgi kaynağıdır. Gaybın, akıl ve duyularla anlaşılma imkânı yoktur. Çünkü bu sahada idrak kuralları ve akıl prensipleri geçerli değildir.[62] Bu nedenle, insan bilgisini müşahede âleminin ötesine ve mevcut sınırların üstüne yükselten vasıtalardan birisi de vahiy-

---

58 Şevkânî, İrşâdu'l-fuhûl, II, 160.

59 Buhârî, Salât, 31; Müslim, Mesâcid, 90-94; Ebû Dâvud, Salât, 189, 190.

60 Şevkânî, İrşâdu'l-fuhûl, II, 161, 162; bkz. Sıddîk Hasan Hân, Husûlü'l-Me'mûl, s. 43-45; Abdulganiy Abdulhâlık, bu konuyu şöyle özetlemektedir: "Resûlullah'tan sâdır olan tasarruflardan bir kısmının, ilk sâdır olması sırasında hataya ihtimali bulunan içtihattan kaynaklanması, ya da zelle ve yanılma kabilinden olması muhtemeldir. Ancak Resûlullah'ın sözlü ve fiilî bütün tasarrufları Allah Teâlâ'nın (vahyin) kontrolünden geçmekte, hatalı olan varsa anında uyarılmakta ve böylece bütün tasarrufları O'nun onayından geçmiş olmaktadır". Sünnet ve Dindeki Yeri, s. 28, 29.

61 Serahsî, Usûl , II, 90, 91.

62 Çelebi, İslâm İnancında Gayb, s. 101.

dir.[63] Hz. Peygamber'in vahye dayanarak bildirdiği haberlerde kesinlikle yalan ve hata ihtimali yoktur. Hatta, "Peygamberler'in bildirdiği hiçbir şeyde bir tek hata yoktur"[64] denilmiştir. Ancak istikbal haberlerini kısa, özlü ve kısmen kapalı naklettiği için, bazı haberlerin ilk anda anlaşılamaması veya meydana gelmeden önce tam mânâsıyla bilinememesi mümkündür. Zira, âyet-i kerimelerde de ifade edildiği üzere, gaybı yalnızca Allah bilir.[65]

Resûlullah'ın (s.a.s.) gayb hakkında bildikleri, Allah Teâlâ'nın vahiyle kendisine bildirdiği kadardır. Bu durum da Kur'ân-ı Kerim'de açıkça ifade edilmiştir.[66] Nitekim Hz. Peygamber, ısrarla kıyâmetin ne zaman kopacağı kendisine sorulduğu halde, bu soruya cevap vermemiştir.[67] Zira birçok âyet-i kerimede kıyâmetin ne zaman kopacağını yalnızca Allah Teâlâ'nın bildiği ifade edilmiştir.[68] Yine bir hadiste, Resûlullah'a (s.a.s.) kıyametin ne zaman kopacağı sorulmuştur, o da soran kişiye "O gün için ne hazırladın?" demiştir.[69] Tahâvî, bu hadislerin izahında, "Onlar bunu Hz. Peygamber'e sorunca, Allah'ın hakikatini gizlediği bir şeyi sormuş oldular. Yukarıdaki hadislerde verilen cevapla, Hz. Peygamber bu konudaki nihaî bilginin Allah'a ait olduğunu söylemiş oldu"[70] demektedir.

Mu'tezile kelâmcıları ise Hz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki vahiylerini "vahiy" ve "ilhâm" kelimeleriyle tanımlamaktadırlar. Onlar, peygamberlerden başka, hiçbir varlığın (cin-ins) gaybı bilemeyeceğini ileri sürmektedir.[71] Peygamberlerin hayvanların konuşmalarını anlamasını Câhız şöyle açıklamıştır:

---

63 Çelebi, İslâm İnancında Gayb, s. 100.

64 Câhız, Hücecü'n-nübüvve, 261.

65 Nitekim bir âyet-i kerimede şöyle buyurulmuştur: "De ki: Ben kendim için Allah'ın d - lediğinden başka ne bir faydayı celbetmeye, ne de bir zararı savmaya muktedir değilim. Eğer ben gaybı bilseydim, elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana hiçbir fenalık da dokunmazdı" el-A'râf, (7),188; bu konudaki diğer âyetler için ayrıca bkz. (6), 59; (10), 20; (11), 123; (16), 77; (27), 65.

66 Bazı âyetlerde ise Allah'ın resûllerinden dilediğine gaybtan bilgi vereceği ifade edilmektedir bkz. Âl-i İmrân (3),179; el-Cinn, (72), 26, 27.

67 Bkz. Müslim, Fiten, 136.

68 Meselâ bkz. en-Nâzi'ât (79), 42-44.

69 Müslim, Birr, 164; Tirmizî, Zühd, 50.

70 Tahâvî, Müşkil, I, 414-416.

71 Çelebi, İslâm İnancında Gayb, s. 104.

> “Allah, Peygamber’e (s.a.s.) ya o hayvanın ihtiyacını vahiyle bildirir; ya da peygamber, firâseti, hissi ve işlerdeki tesebbütü ile -bunlarla birlikte Allah ona tevfîkini de lutfeder de mânâları açıklar ve âşikâr hale getirir- hayvanların dış görünüşleriyle içlerini, durum ve davranışlarıyla da ihtiyaçları olan şeyleri anlar. Ya Allah bütün bunları peygambere ilham eder, ya da Süleymân b. Dâvud’un (a.s.) kuşların dilini ve her şeyin dilini bilmesi şeklinde olur. Ancak bu da hayvanların kendi aralarındaki kendi dilleriyle konuşmalarını anlama şeklindedir ve yalnızca Süleymân’a (a.s.) mahsusdur.”[72]

Bu ifadelerden de açıkça görüldüğü gibi Câhız, Hz. Peygamber’in vahiy ve ilham aldığını ayrıca firâseti, hisleri ve tesebbütü (akıllılığı) ile yaptığı işlerde “Allah Teâlâ’nın tevfîkinin onunla birlikte bulunduğunu” söylemekte; ancak tevfîki “açıklama, gösterme” şeklinde tevil etmektedir. Böylece Allah Teâlâ’nın, onun fiiline yalnızca bilgi açısından katkısı bulunduğunu kabul etmiş olmaktadır. Bu da onların, en azından Hz. Peygamber’in Kur’ân-ı Kerim dışında vahiy ve ilham aldığını, ayrıca söz ve davranışlarında Allah’ın “tevfîkine” (hakikati bildirmesine) mazhar olduğunu kabul ettiklerini göstermektedir.[73] Mu’tezile’den Hayyât (ö 300/912), Peygamber’in, özellikle peygamberlikle ilgili konulardaki ismeti üzerinde durarak “Hz. Peygamber’in Rabbinden bildirdiği ve (peygamberliğine) hüccet kıldığı şeylerde hata ihtimali mümkün değildir. O bu konularda diğer insanlara benzemekten çok uzaktır. Hz. Peygamber dışında ümmetinden herkesin hata yapması caizdir”[74] demiştir. Ona göre, peygamberlere uymanın vacib olması da onların masum olmalarını gerekli kılmaktadır:

> “Resûlullah’ın, Allah Teâlâ’nın kullarına bildirmesini emrettiği bir farzı bildirmesi esnasında veya bildirilmesi gereken bir haberi bildirme durumunda yanlışlık ve hata yapması asla caiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ, emrettiği şeylerde halkın ona ittiba etmesini ve kendisinden bildirdiği haberleri tasdik etmesini vacip kılmıştır. Allah’ın hata yapma ihtimali olan kişiye ittiba etmeyi vacip kılması, yanlışlık yapmasın-

72 Câhız, Hayevân, VII, 218, 219.
73 Bkz. Câhız, el-Osmâniyye, s. 164.
74 Hayyât, el-İntisâr, s. 148.

dan emin olunamayan kişiye itaâti emretmesi mümkün değildir."[75]

Ayrıca Mu'tezile kelâmcıları, mukaddes kitaplardaki müjdeler, irhâsât, doğumundan önce ve doğumu esnasında Hz. Peygamber'in kadrini yüceltecek birtakım olayların meydana gelmesini de onun nübüvvetinin alameti kabul etmişlerdir.[76] Hatta onlar, nübüvveti inkâr edenlere delil getirmek maksadıyla delâil konusuna özel önem vermişler ve istikbal haberlerini Hz. Peygamber'in en önemli nübüvvet delili olarak kabul etmişlerdir. Meselâ, "Resûlullah (s.a.s.), Utbe b. Ebî Leheb'e "Allah'ın bir köpeği seni yesin." buyurdu ve bir aslan onu yedi."[77] hadisi hakkında Câhız, "Kim bu hadisi kabul etmezse, Hz. Peygamber'in âlametlerinden birisini kabul etmemiş olur."[78] demektedir. Bu nedenle o, Hz. Peygamber'in istikbal haberlerini, tenkitsiz nakletmiştir.[79] O, bu konuda şöyle söyler:

> "Hz. Peygamber'in sıdkının bilineceği bir başka konu da, istikbalde olacak şeylerle alâkalı verdiği haberler ve insanların kalplerindekini haber vermesidir. İnsanların yiyecekleri ve biriktirecekleri şeyleri, kabul edilen, tehir edilmeyen, aksinin vuku bulmayacağı şekilde bildirmesidir... Kureyş'e kıtlık için yaptığı beddua, Kisrâ'ya yaptığı beddua ve Kisrâ'nın Yemen valisi Feyrûz ed-Deylemî'ye Kisrâ'nın ölümünü bildirmesi ve benzeri haberler, bu hususlara örnek olarak gösterilebilir..."[80]

2. Nebevî Fetânet

Vahyin yanında Hz. Peygamber'in bilgi kaynaklarından birisi de peygamberlik makamına uygun "akıl melekesidir". Resûlullah'ın (s.a.s.) "aklı" vahiyle aydınlatılmış, bazen gayb perdesi kaldırılarak, melekût âlemi müşahedesine sunulmuş, ayrıca Allah Teâlâ dini göndermekle gerçekleştirmeyi hedeflediği maksatları kendisine öğretmiştir; böylece onun aklî melekeleri

75 Hayyât, el-İntisâr, s. 147.
76 Câhız, Hayevân, VI, 276, 277.
77 Câhız, Hayevân, II, 181.
78 Câhız, Hayevân, II, 184.
79 Örnek için bkz. Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, II, 140.
80 Câhız, Hücecü'n-nübüvve, 267, 68, 69.

kemâl noktasına ulaşarak âdeta hata yapma ihtimali ortadan kalkmıştır. Bu nedenle akıl, ilim, sabır, yakîn ve görüşlerinin doğruluğunda Resûlullah'ın (s.a.s.) diğer insanlardan üstünlüğü bütün Müslümanlar tarafından kabul edilmiştir.[81] İşte Hz. Peygamber'in bütün bu üstün özellikleri, ilk dönemlerde "ismet" kavramı içerisinde değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber'in "akıl melekesini" anlatmak için ise ihtiyatlı davranılmış, bu sebeple de kelimeler dikkatli seçilmiştir. En sık kullanılan kelimeler, "re'y"[82], "içtihat"[83] ve "kıyas"tır[84]; az da olsa "firâset"[85] kelimesi de kullanılmıştır. Ancak söz konusu terimler, diğer insanlar için de kullanıldığından, Resûlullah'ın (s.a.s.) üstün peygamberlik nuru ile inkişaf etmiş akıl melekesini anlatmak maksadıyla daha sonraki dönemlerde "fetânet" kavramı tercih edilmiştir.

Resûlullah'ın (s.a.s.) "Bana Kitap'la birlikte bir benzeri verildi."[86] hadisinde geçen, "Kitab'ın benzeri" ifadesi çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Yukarıda işaret edildiği gibi, Tahâvî, Hz. Peygamber'e verilen "hüküm koyma yetkisinden" bahsederken, bazı âlimler, bunun Kur'ân'ı beyan kabiliyeti olduğunu ifade etmişlerdir.[87] İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'e verilen bu özelliği "Allah'ın kendisine verdiği risâlet" olarak nitelendirmektedir.[88]

---

81 Bkz. Câhız, el-Bursân, s. 254.

82 Buhârî, Hz. Peygamber'in re'y ve kıyası kullanmadığını özellikle vurgulamıştır bkz. Buhârî, i'tisâm, 8, 9.

83 Hz. Peygamber'in tasarrufları için "içtihat" kelimesinin kullanılması da tartışmalıdır. Ancak tercih edilen görüşe göre "caiz olması daha doğrudur"; Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'e içtihat için izin vermiş olması aklî ve naklî delillere aykırı değildir, bkz. Gazzâlî, el-Mustesfâ, II, 356.

84 Nâsihuddîn el-Ensârî'nin (ö. 634/1237), Kitâbu ekîseti'n-nebiyyi'l-Mustafâ (Kahire 1973) adlı eserinde Hz. Peygamber'in "kıyas"larına 190 tane örnek zikredilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in muhtelif konulardaki hükümlerini (kaza) içeren Ebû Abdillah Muhammed b. Ferec el-Kurtubî'nin (ö.497/1104) Akdiyetü Resûlillah (Haleb 1982) adlı eseri de anılmaya değerdir.

85 Câhız, Hayevân, VII, 218.

86 Ebû Dâvud, Sünne, 5; Ahmed b. Hanbel, IV, 131.

87 Uğur, İslâm Toplumu, s. 64.

88 İbn Hacer'in Şâfiî'den naklettiği ifade şöyledir: "Hz. Peygamber'in bütün hükümleri ya onun insanlara okuduğu bir vahiyledir ya da şöyle yap diye Allah'dan gelen bir risâletledir görüşünde olanların delili, Allah Teâlâ'nın şu kavlidir: "Allah sana Kitap ve hikmeti indirdi." (en-Nisâ (4), 113). Kitap okunan (vahiy)dir, hikmet ise Allah'tan tilavetsiz olarak gelen sünnettir"Feth, XXVIII, 55; Krş. Şâfiî, er-Risâle, s. 92.

İmam Buhârî'ye göre Hz. Peygamber'e verilen, "Allah Teâlâ'nın ona göstermesiyle"[89] hasıl olan bir melekedir.[90] Bazı usûlcüler de, vahiy nuruyla aydınlatılarak, isabetli karar almada mükemmel seviyeye ulaşan Hz. Peygamber'in akıl melekesini "bâtınî vahy" şeklinde yorumlamışlardır.[91] Resûlullah'ın (s.a.s.), kendisine açık ve gizli vahiy gelmeyen konulardaki içtihatları[92] da yanılma ihtimalinin çok az olması ve yanılması durumunda hemen düzeltilmesi sebebiyle "vahye benzeyen sözler" diye nitelendirilmiştir. Serahsî bu konuda şunları kaydetmiştir:

> "Hz. Peygamber'in nasslardan re'yiyle ve içtihatla bir hüküm çıkarması ise "vahye benzeyen" (mâ yüşbihu'l-vahy) bir hükümdür. Hz. Peygamber'in bu yolla sabit olan hükümleri vahiy konumundadır. Çünkü onun bu içtihatlarının doğruluğunda şüphe yoktur. Resûlullah (s.a.s.) anılan türdeki içtihatlarında hata üzerinde bırakılmaz. Dolayısıyla onun bu şekilde sabit olan sünneti "kesin delil"dir."[93]

Gazzâlî, Resûlullah'ın (s.a.s.) her işinin en iyi ve her görüşünün de isabetli olduğunu ifade etmiştir.[94] Yine ona göre, Hz. Peygamber'in kendi görüşüyle (re'y) yaptığı işlerde hata yaptığına delil olarak gösterilen, Bedir esirlerinin salıverilmesinde, itâb edilen gerçekte Hz. Peygamber değildir. Sahâbelerin bir kısmı, esirlerin salıverilmesi yönünde görüş bildirmişler; mümkün olan diğer ihtimalleri ise dikkate almamışlardır. Bunun üzerine söz konusu görüşü beyan edenler itâb edilmişlerdir. Âyet-i kerimede ço-

---

89 en-Nisâ (4), 50.

90 Buhârî, İ'tisâm, 8. Bazı âlimler âyet-i kerimenin yalnızca Allah tarafından bildirilen hükü - leri kapsamadığını, ayrıca bu âyetle Hz. Peygamber'e re'y için izin verildiğini de söylemişlerdir bkz. İbn Hacer, Feth, XXVIII, 54.

91 Serahsî, bunu şöyle açıklamaktadır: "Bâtınî vahy kalbi şüphe, çelişki ve tezat kalmayacak ş - kilde teyit etmektir. Rabbinden gelen bir nurla, bir olayın hükmünün ortaya çıkmasıdır. Bu mânâya Allah Teâlâ şu âyetle işaret etmiştir: "Allah'ın sana gösterdiğiyle, insanlar arasında hükmedesin diye..." (en-Nisâ (4), 105). Bu durum "ibtilâ" ile birlikte oluşur. "İbtilâ"nın anlamı, Hz. Peygamber'in kalbiyle kastedileni anlamak için işin hakikatini düşünmesidir. Bu Hz. Peygamber'e has bir durumdur. Onun bu kabîl sözleri "kesin hüccet"dir". Serahsî, Usûl, II, 90.

92 İbn Hacer, Feth, XXVIII, 55. krş. Şâfiî, er-Risâle, s. 92.

93 Serahsî, Usûl, II, 90,91.

94 Gazzâlî, el-Mustesfâ, II, 357.

ğul sigası kullanıldığı için, Hz. Peygamber bu itâba dahil zannedilmiştir.[95] Neticede şunu söyleyebiliriz; Hz. Peygamber'in zannı, bir kısım hükümlerin bilinmesine alâmet kılınmak suretiyle, âdeta "Allah Teâlâ, Resûlullah (s.a.s.)'in zannını ve verdiği bütün hükümlerini, hataya ihtimali olmayan yakîne dönüştürmüştür."[96]

3. Tecrübe

Her insan çevresinden etkilenir. Çevresindeki insanların bilgi ve tecrübelerinden istifade eder. Ayrıca kendi tecrübe ve gözlemleri ile de her gün yeni bilgiler öğrenir. Bu nedenle, sıradan bir insanın bilgi birikiminin önemli bir kısmı, onun tecrübe ve gözlemler sonucu kazandığı bilgidir, denilebilir. Ancak peygamberler çevrenin insanı değildirler; onlar çevrelerini değiştirmekle vazifeli elçilerdir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in sözlerinin anlaşılması için yalnızca tecrübelerinin ve içinde yetiştiği sosyo-kültürel çevrenin dikkate alınması yeterli değildir. Vahiy onun hayatının her kısmını tanzim etmiş ve eşyanın hakikatine vâkıf olmasını sağlayacak gaybî bilgiyi getirmiştir.

Resûlullah (s.a.s.), Kureyş'in örf, âdet ve geleneklerini, Arap kabilelerinin lehçelerini ve bir müddet içlerinde yaşadığı bedevî Araplardan fasih Arapçayı öğrenmiştir;[97] hatta bu nedenle lügat ve benzeri dil ile ilgili konularda da hüccet kabul edilmiştir.[98] Hz. Peygamber, içlerinde yaşadığı kavminin dilini, örf ve âdetlerini öğrendiği gibi, onların hastaları tedavi usullerini, ticarî muamelelerini ve kavminin Hz. İbrahim'den tevarüs ettiği bazı dinî gelenekleri de öğrenmiştir.[99] Ancak onun tecrübe ve gözlem ile öğrendiği bütün bu bilgiler, nübüvvetten sonra vahyin kontrolünden geçmiş ve bir kısmı "vahyî bilgi" ile takrir edilmiş, bir kısmı ta'dil edilmiş ve

---

95 Gazzâlî, el-Mustesfâ, II, 356.

96 Gazzâlî, el-Mustesfâ, II, 355.

97 Bkz. Kâdî İyâz, eş-Şifâ, I, 101, 106.

98 Tahâvî, Müşkil, I, 261.

99 Hz. İbrahim'in mirası olan ibadetlerin bir kısmı Kureyşliler tarafından değiştirilmişti. Hz. Peygamber, nübüvvetden önce tahrif edilmiş bu ibadetleri, Hz. İbrahim'in dinine uygun şekilde yerine getiriyordu. Örnek için bkz. Tahâvî, Müşkil, III, 236-240 (bab. 187).

diğer bir kısmı da tamamen tebdil edilmiştir.[100]

Dil, örf, âdet ve benzeri konular, içinde yaşanılan çevrede duyarak ve görerek öğrenilir. Ayrıca bir kısım tıbbî bilgiler, siyasî ve askerî konular da tecrübeyle öğrenilen hususlardır.[101] Ancak her sözü ve uygulaması ümmeti tarafından örnek alınan bir Peygamber'in, çevresinden öğrendiği bilgilerinin hatalı kısımlarının vahiyle tashih edilmemesi mümkün değildir. Ayrıca tecrübî bilgiler her konuda kesinlik arz etmezler, daha da önemlisi doğru değer yargılarına ulaştıramazlar. Bu sebeple onların vahiyle tashih edilerek doğru değer yargıları ve güvenilir bilgiler haline gelmesi gerekmektedir. Bu sebeple peygamberler zamanlarında gereken bütün bilgiye ve en yüksek ahlâka sahip oldukları halde vahyî bilgiyi almadan dinî tebliğe başlamamışlardır. Bu durum da tecrübî bilginin, tek başına ideal bir değer yargısına ulaştırmak için yeterli olmadığını göstermektedir.[102]

Hz. Peygamber, tıbbî tavsiyelerinin bir kısmını toplumun geleneklerinden öğrenmiştir; hatta Hz. Peygamber'in, tıpla ilgili bazı bilgileri farklı milletlerden öğrendiği de olmuştur.[103] Mesela, Hz. Peygamber, Araplar arasında bilinen "el-ğîle"yi[104] (hamile veya çocuk emziren kadınla cima yapılması) yasaklamak istemiş, ancak daha sonra "Ğîle"yi yasaklamak istedim, sonra İranlılar ve Rumların bunu yaptıklarını ve çocuklarına zarar vermediğini hatırladım." demiştir.[105] Örnekte de görüldüğü gibi Hz. Peygamber, Araplar arasında bilinen tıpla ilgili her uygulamayı ibka etmemiş, uygun olmayanları bazen tecrübe ve fetanetiyle bazen de vahiyle tashih

---

100 Krş. Karaman, "Zaman ve Mekânın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği", s. 45.

101 Sıddîkî, bu konuyu şöyle dile getirir: "Resûlullah'ın (s.a.s.) Allah Teâlâ'dan telâkki ettiği vahiyler iki kısma ayrılır: Birincisi, Kur'ân'dır. İkincisi de Kur'ân dışında kalan vahiylerdir. Bu sonuncular hadislerin bir kısmını teşkil eder. Fakat hadisler arasında bazı sözler ve davranışlar da vardır ki, sadece Resûlullah'ın (s.a.s.) şahsi müşahede ve tecrübelerine dayanmaktadır. Tıpla, siyasi ve askerî konularla ilgili hadisler bu guruba girmektedir". Sıddîkî, "İslâm Hukukunda Hadis'in Yeri", s. 115.

102 Kirmani, "İslâm Bilimi Üzerine Son Tartışmalar", s. 119.

103 Meselâ, Hz. Peygamber'in bazı hastaları câhiliye döneminde İran Azerbeycan'ındaki Cu - dişapur tıp okulunda okumuş Tâifli bir Hristiyan olan Hâris b. Kîlâde'ye gönderdiği bilinmektedir. Bkz. Ebû Dâvud, Tıbb, 12.

104 Gîle, süt emziren kadınla cimâ yapılması anlamındadır. Bkz. Ebû Ubeyd, Garîbu'l-hadîs, II, 100; İbn Kuteybe, el-Mesâil, s. 293.

105 Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, III, 46, 47.

etmiştir. Hz. Peygamber'in ğîle konusundaki uygulamasını Tahâvî şöyle değerlendirmiştir: "Hz. Peygamber bu uygulamayı ilk nehyettiği zaman kendisine gelen bir vahiyle veya helal-haram kılma şeklinde yasaklamamıştır. Yalnızca, bu konuda kalbine gelen bir anlamdan ve ümmetine olan şefkatinden dolayı anılan hususu emretmiştir."[106] Tahâvî'nin bu değerlendirmesinden Hz. Peygamber'in, ilk sözünü kendi re'yiyle söylediği, ancak daha sonra muhtemelen vahiyle tashih edilerek kendisine Rumların uygulamalarının hatırlatıldığı anlaşılmaktadır. Rumların uygulamalarını dikkate almasını, onların tecrübelerine itimat ettiği şeklinde anlamak da mümkündür. Her iki durumda da Araplar arasında bilinen tecrübî bir uygulamayı aynen bırakmadığı, tebdil ettiği görülmektedir.

Tecrübe ve akıl yürütmeyle her konuda bilgi edinme imkânı yoktur. Gayb haberleri, yaratılış ile ilgili bilgiler Allah Teâlâ'nın sıfatlarıyla ilgili haberler ancak vahiyle bilinebilecek gerçeklerdir.[107] Dolayısıyla bu konulardaki hadislerin bütünüyle vahiy kaynaklı olacağı da aşikârdır.[108] Nitekim Hz. Peygamber'in sevap-ikâb ve ahiret hayatı ile ilgili açıklamalarının bazen anında[109] vahiyle tashih edilmiş olması da bunun önemli bir delilidir:

Hz. Peygamber'in yanına bir adam geldi ve şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resûlü! Ben Allah yolunda, sabırla, ihlasla, cesaretle, kaçmadan şu kılıcımla savaşsam, bu benim günahlarıma keffaret olur mu?" Resûlullah "evet" dedi. Adam döndü gidiyordu ki, Resûlullah (s.a.s.) onu çağırdı ve "Gel, işte Cibrîl, diyor ki: "Ancak senin üzerindeki borçların müstesnadır." buyurdu.[110]

Bu hadisten anlaşılacağı üzere, Cibrîl (a.s.), Hz. Peygamber'in sözle-

---

106 Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, III, 47, 48.

107 Hz. Peygamber'in gelecekle ilgili bazı olayları kendi içtihadıyla ya da ön sezileriyle bilmesi de mümkündür. Bu konuda bilgi için bkz. Ertürk, Metin Tenkidi Prensipleri, s. 189, 190.

108 Meselâ, "Sizin içinizden hiçbir kadın yoktur ki, kendisinden önce üç çocuğu vefat etsin de, bu onun için cehenneme bir perde olmasın" hadisini İbn Hacer şöyle yorumlamıştır: "Bu tevkîfî bir durumdur. Ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinebilir. Kıyas ve re'yin bu gibi konularda bir katkısı olamaz". Feth, XXVIII, 58.

109 Hz. Peygamber'in "zelle"lerinin anında mı, yoksa sonra mı düzeltileceği konusundaki ta - tışmalar için bkz. Şevkânî, İrşâdu'l-fuhûl, II, 160-162; Sıddîk Hasan Hân, Husûlü'l-me'mûl, s. 43-45.

110 Tahâvî, Müşkil, I, 80, 81; krş. Müslim, İmâre, 117.

rinde eksik kalan hususları bile bazen hemen tamamlamaktadır.[111] Binaenaleyh Peygamber'in (s.a.s.) tecrübî bilgileri bulunduğu reddedilemez; ancak bu bilgilerin bir kısmı da zaten normalde ancak tecrübe ile öğrenilen, yanlış olması mümkün olmayan bilgilerdir. Bir kısım tecrübî bilgiler de vardır ki, çevreden öğrenilen bu tür bilgilerin hatalı olması mümkündür; söz konusu bilgilerin hatalı kısımları vahiy tarafından tashih edilmiş, diğerleri ise ibkâ edilmiştir. Bazı konuların ise tecrübe ile bilinmesi hiç mümkün değildir; bu çeşit bilgilerin Hz. Peygamber'e, doğrudan vahiyle öğretildiği de yadsınamaz bir gerçektir.

Netice olarak denilebilir ki, Resûlullah'ın (s.a.s.) sünnetinin kaynağı konusunda farklı açıklamalar yapılmıştır. Görüldüğü üzere sünnetin bir kısmı vahiy, bir kısmı Hz. Peygamber'in fetaneti, diğer bir kısmı da tecrübeye dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in âhiret ahvâli, ibadetler ve melekût âlemi ile ilgili hadislerinin, bütünüyle vahiy kaynaklı olduğu açıktır. Bir kısım konularda tecrübe ve fetanet ile hareket ettiği için, -gerçek nedeni ne olursa olsun- bazı küçük hatalar (zelle) yaptığı da bilinmektedir. Ancak, onun hatalarının/sürçmelerinin vahiyle tashih edildiği de bir gerçektir. Sünnî âlimlerin çoğunluğu, vahiy kaynaklı olmayan sünnetlerin başlangıçta hatalı olma ihtimali bulunduğunu, şayet hatalı ise vahiy tarafından muhakkak tashih edileceği görüşünü benimsemiştir. Binaenaleyh, sonuçta sünnetin bütünüyle vahyin kontrolünden geçmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle rahatlıkla Hz. Peygamber'in sünnetinin tarih, fen bilimleri ve akılla ilgili hususlarda hatalı ve çelişkili bilgiler içermeyeceğini söyleyebiliriz.

---

111 Tahâvî, Müşkil, VIII, 174.

Birinci Bölüm

HABER OLARAK HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

HABER OLARAK HADİSİN BİLGİ DEĞERİ



Kesin bilgiye ulaştıran üç yol/sebep vardır; bunlar, beş duyu, doğru haber ve akl-ı selimdir.[112] Elbette bilgiye yalnızca bu yollar ile ulaşılmamaktadır. Bu üç yol, denenebilir nitelikte oldukları[113] ve ittifakla kabul edildikleri için[114] özellikle zikredilmiştir. Bütün Müslümanlar, haber-i sâdıkın bilgi kaynağı olduğunu ittifakla kabul etmişler;[115] duyu ve aklın yanında haberlerin de hüccet olduğunu söylemişlerdir.[116] Zira bütün ilimlerin aslı, haberlerdir; yani naklî bilgilerdir. Bu nedenle dinî ilimlerin temel kaynağının da "hadisler" olduğu belirtilmiştir.[117] Allah Teâlâ, "Akledecekleri kalpleri, duyacakları kulakları olsun."[118] âyetiyle haberlerin insanın doğruyu bulması ve gerçeği bilmesi için ne kadar önemli olduğuna işaret etmiştir.

---

112 İslâm bilginleri, "Eşyanın hakikatini bilmeye ulaştıran üç yol vardır: Duyu, haberler ve akıl yürütme" der, bkz. Mâtürîdî, Tevhîd, s. 7; Nesefî, Tebsıratü'l-edille, I, s. 24; Câhız, el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife, s. 47

113 Çelebi, İslâm İnancında Gayb Problemi, s. 98.

114 Ehl-i Sünnet mezhepleri ve Mu'tezile, bilginin bu üç yolla elde edileceğini kabul etmişlerdir. Bkz. Mâtürîdî, Tevhîd, s. 4; Nesefî, Tebsıra, I, 24.

115 Câhız, Makâletü'l-Osmâniyye, s. 42. Haberleri delil kabul etmeyenler ise, Sümeniyye ve Berâhime gibi İslâm dışı bazı fırkalardır, bkz. Nesefî, Tebsıratü'l-edille, I, s. 24.

116 Câhız, Makâletü'l-Osmâniyye, s. 42.

117 Amirî bu konuda ayrıca şöyle söylemektedir: "Hadis yahut daha kapsamlı bir ifadeyle "h -ber ilmi", önemli tarihî şahsiyetlere ait eşyanın korunmasını da içine almaktadır. Halifelerin, Hz. Peygamber'in hırka ve bastonuna sahip olmak için gösterdikleri gayret ve İsrâiloğullarının Musâ ve Hârun'dan kalan emanetlerin bulunduğu tabuta gösterdikleri özenin sebebi budur". Turhan, Amirî ve Felsefesi, s. 69 (Amirî, el-İ'lâm, s. 111-113'den naklen).

118 el-Hacc (22), 46.

Âhiret ahvâli ve gayb âlemi gibi yalnızca haberle bilinen konuların[119] yanında, dinî-gayrı dinî birçok mesele de yine ancak haberlerle bilinebilir. Dinler, peygamberlerin getirdiği haberler (haber-i resûl) üzerine kurulmuştur. İnsanlar, peygamberlerin kendilerine ulaşan haberleri ile dinlerini öğrenmektedirler. Dolayısıyla bu haberlerin bilgi değeri ve güvenirliliğinin belirlenmesi için haberlerin rivâyetine ilişkin tartışmaların bilinmesi gerekmektedir. Nitekim Câhız, nübüvvetin ispatına tahsis ettiği Hücecü'n-nübüvve adlı eserinde ağırlıklı olarak haberlerin kesin bilgi ifade etmesi üzerinde durmuştur.[120] Hadisin haber değerinin belirlenebilmesi için tarihî verilerle hadislerin karşılaştırılması gerektiği öne sürülmüştür. Bu konular hakkında rivâyet asrındaki tartışmaların bilinmesi, tarafların görüşlerinin incelenmesi, hem haberlerin değerlendirilmesi açısından hem de muahhar dönemlerde tasnif edilen usûl kitaplarındaki fikirlerin arka plânının anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

A. HADİSİN HABER DEĞERİ

Sünnetin güvenilir bir kaynak olduğu, bütün Müslümanlar tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Lâkin hadislerin hangi şartlarda kesin ilim ifade ettiği ve diğer bilgi kaynakları karşısındaki konumu ile ilgili tartışmalar da hemen her dönem değişik şekillerde üzerinde durulmuş konulardan birisidir. Sünnetin doğru ve hatasız nakledilebilmesi için muhaddisler, belirli şartlar öne sürmüşler, rivâyet esnasında bu şartlara riâyet edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Kelâmcılar ise haber konusuna daha genel yaklaşmışlar, yalnızca hadisler için değil, diğer bütün haberler için geçerli bir rivâyet teorisi geliştirmeye çalışmışlardır. Kelâmcılar, hadislerin rivâyetine gösterilen ihtimamı ve muhaddislerin geliştirdiği isnâd sistemini dikkate almayarak, hadisleri de diğer haberler gibi değerlendirmişlerdir. Onlar, daha çok haberlerin "zaruri bilgi" ifade etmesi için gerekli şartlar üzerinde durmuşlardır. Sünnetin vahiyle alâkası şer'î değerini ortaya koyduğu gibi

119 İbn Fûrek, Mücerredü makâlâti'l-Eş'arî, s. 79.

120 Câhız, peygamberliğin delillerinden bahsettiği bu kitabında, haberlerin önemini, hususiyelerini ve bilgi öğrenmek için ne kadar gerekli olduklarını anlatmaktadır. Çünkü peygamberliği kabul etmeyenler, gerekçe olarak haberleri tenkit etmektedirler. Bkz. a.mlf., Hucecü'n-nübüvve, 223, 224 vd.

sünnetin sonraki nesillere güvenilir bir şekilde intikali de güvenilirliğini ve bilgi değerini ifade etmektedir. İşte kelâmcıların bu yaklaşımı ve ayırımı, muhaddislerin tepkisini çekmiş ve hadisçilerle kelâmcılar arasındaki en önemli münakaşa noktası olan mütevatir-âhâd haber ayırımı böylece ortaya çıkmıştır.

1. Mütevatir Haber Kavramının Ortaya Çıkışı

Haberlerin bilgi değeri ve kesin ilim ifade etmesinin şartları üzerinde teorik açıklamalar ilk defa Mu'tezile kelâmcıları tarafından yapılmıştır. Onları, haberler hakkında fikir yürütmeye sevk eden âmillerden birincisi, Berâhime gibi, nübüvveti kabul etmeyenlerin ortaya attığı, "haberler kesin bilgi ifade etmez" şeklindeki şüpheleri izale etmek arzusudur. Bir diğer sebep ise bazı fırkaların farklı haberlere dayanarak, değişik görüşler ileri sürmelerini engellemek; hüccet olacak haberleri objektif kriterlerle belirleyerek, Müslümanlar arasındaki ihtilafları engelleme arzusudur.

Hicrî ikinci yüzyılın sonlarına doğru Beytü'l-Hikme'de geniş bir tercüme faaliyeti başlamıştır. Aristo'nun mantık ve tabiat felsefesi hakkındaki kitapları,[121] Eflâtun'un bilgi, bilginin şartları ve doğru bilgiye ulaşma yolları gibi epistemoloji bahislerini içeren kitapları Arapçaya tercüme edilmiştir.[122] Mu'tezile mezhebinin önde gelen imamlarından Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö.227/841) da tercüme edilen felsefe kitaplarının tesiriyle, bilginin tasnifi ve değeri ile ilgili teorik açıklamalar yapmış; İslâm dünyasında bu konudaki tartışmaların başlamasına da öncü olmuştur.[123] Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın kelâm ilmini yunan felsefesiyle mezc eden ilk Mu'tezilî âlimi olduğu dikkate alınırsa, onun yaşadığı dönemi epistemoloji konusundaki teorik tartışmaların başlangıç noktası olarak kabul etmenin yerinde olacağı aşikârdır.[124]

---

121 Yunanca'dan tercüme edilen eserlerin bir dökümü için bkz. Demirci, Beytü'l-Hikme, s. 101-110.

122 Alî Mustafâ el-Gurâbî, el-Fıraku'l-İslâmiyye, s. 143.

123 Zühdî Cârullah, el-Mu'tezile, s. 123; O'Leary, De Lacy, İslâm Düşüncesi, s. 84.

124 Bu konu hakkında ayrıca şu makalaleye de bakılabilir, Bernard, Marie "İlk Mu'tezilîlerde İlim Kavramı", (EAÜİFD., sy., 2, s. 321-339, Ankara 1977). Ayrıca bilgi için bkz. Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak, s. 128. Ebû'l-Hüzeyl'in kelâm ilmine katkısı için bkz. Aydınlı, İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci, s. 238-241.

Mu'tezile imamları, nübüvveti kabul etmeyen ve bunu "haberler kesin bilgi ifade etmez" gerekçesine dayandıran, bazı mülhidlerin iddialarını cevaplandırmak maksadıyla, haberin bilgi değeri üzerinde durmuşlardır. Ancak, onlar, bu kişilere cevap vermek maksadıyla hareket ettiklerinden, "haberlerin kesin bilgi" ifade etmesi için belirledikleri şartlarda aşırı fikirler de öne sürmüşlerdir. Ayrıca bazı zındıklar, dinî bilgileri şüpheli bir hale getirmek maksadıyla, haberlerin insanlar için doğru bilgi kaynağı olamayacağını iddia etmişlerdir. Bazen Haricîler ve Mu'tezile içine de gizlenen bu kişilerin, söz konusu fırkaların haberleri delil kabul etmesini zorlaştırdığı da öne sürülmüştür.[125]

Mu'tezile'yi kesin bilgi ifade eden haberleri belirlemeye sevk eden hususlardan birisi de, Müslümanlar arasındaki ihtilaflardır. Nitekim, bazı fırkalar, özellikle de Râfizîler, zayıf rivâyetleri, uydurma haberleri dinî konularda hüccet kabul ediyorlar; bu tür haberlerle Sünnîlere ve diğer fırkalara mu'araza etmeye kalkışıyorlardı. Ünlü Mu'tezile kelâmcısı Hayyât'ın ifadesiyle; "Râfizîlerin ise imamlarından acaib rivâyetleri vardır... Güvenilmeyen ravilerin naklettiği haber-i vahidleri kendi aralarında ve Rabblerine karşı delil kılmaktadırlar."[126]

Mu'tezile kelâmcılarının haber konusunda ısrarla üzerinde durduğu en önemli husus, haberlerin kesin bilgi ifade etmesi, yani onların ifadesiyle "hüccet" olmasıdır. Bu sebeple, herkes tarafından kabul edilebilecek, akla şüphe ihtimali getirmeyecek haberlerin özelliklerini belirlemek istemişlerdir. Böylece mütevâtir kavramı ortaya çıkmıştır. "Kesin ilim bildiren haber" hakkındaki tartışmalar, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, tercüme hareketinin de etkisiyle muhtemelen hicrî ikinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Bu dönemden sonra Mu'tezile kelâmcıları haberlerin değerinin kelâmcılar tarafından belirlenmesi gerektiği hususu üzerinde ısrarla durmuşlardır. Nitekim Câhız, haberler konusunda gerekli hassasiyeti göstermedikleri için fakihleri tenkit etmekte, kelâmcıları da sahîh haberleri belirlemek için fikir yürütmeye teşvik etmektedir. O, bu hususta "Fakihlerin haberleri seçmeyi terk etmesi, kelâmcıların haberlerin tashihi konusunda

125 Rıf'at Fevzî, Tevsîku's-sünne, s. 83.

126 Hayyât, el-İntisâr, s. 205.

konuşmaması şaşılacak bir şeydir."[127] demektedir.

Mu'tezile kelâmcıları, bir haberin kesin bilgi ifade edebilmesi için kaç kişi tarafından nakledilmesi gerektiği üzerinde tartışmışlar; Kur'ân-ı Kerim'den delillendirerek üç, dört, yirmi ve yetmiş gibi birbirinden oldukça farklı rakamlar ortaya atmışlardır.[128] Haberlerin sahih kabul edilmesi için haberin birkaç farklı tarîkten nakledilmesi gerektiğini (sayı şartını) ilk söyleyenlerden birisi de İbrahim b. İsmail b. Uleyye'dir (ö.218/833).[129] Onun Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü benimseyen bir Mu'tezilî (Cehmî) olması da,[130] bu konunun ilk defa Mu'tezile tarafından gündeme getirildiğini göstermektedir. Ünlü Mu'tezile bilgini Ebû'l-Hüzeyl'e göre ise "bir haberin "hüccet" olması, içlerinden en az birisinin cennetlik olması (Mu'tezilî) şartıyla yirmi kişinin bulunmasıyla sabit olur. Dörtten az kişinin rivâyet ettiği haber ise bir "hüküm" bildirmez. Dörtten yirmiye kadar olan kişilerin haberiyle bazen ilim meydana gelmesi sahih olur, bazen da olmaz."[131] Ebû'l-Hüzeyl'in öne sürdüğü bu şartlar, Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından "dinî nassların çoğunu dolaylı yoldan iptal etmek için kasıtlı ileri sürülmüştür" şeklinde tenkit edilmiştir.[132]

Bugün mevcut kaynaklara göre "mütevâtir" kavramının ilk tanımını Câhız'ın eserlerinde görmekteyiz. Ancak Câhız, mütevâtir yerine "icmâ" terimini kullanmıştır. Ona göre, Hz. Ebû Bekir'in Peygamber (s.a.s.) ile birlikte Hira Mağarası'nda bulunduğu gibi tarihî haberler; namaz ve zekât gibi ibadetler "sahih icmâ" ile sabittir. Bunları inkâr edenler ise ya deli ya da kâfirdir.[133] Câhız, bu konuda şöyle demiştir:

> "Delil, kasıt ve (yalan üzerine) rastlaşmanın mümkün olmadığı, rivâyetlerdedir. Bu şekilde nakledilmiş haberler de icmâ (hükmünde)dir. Haber, yalnızca râvilerinin çok olmasından, muhaddislerin adaletinden dolayı icmâ hükmünde olmaz. İcmâ hükmündeki haber, ge-

127 Câhız, Hucecü'n-nübüvve, s. 224.
128 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 60, 61.
129 İbn Hacer, en-Nüket, I, 241.
130 Zehebî, Mîzân, I, 137.
131 Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak, s. 127, 128; Zühdî Cârullah, el-Mu'tezile, s. 127.
132 Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak, s. 128.
133 Câhız, el-Osmâniyye, s. 43, 44.

> rekçeleri ve sebepleri farklı olduğu halde yalan bir haber üzerinde rastlaşmaları -ayrıca daha önce karşılaşmamış ve birbirine haber yollamamış olmak kaydıyla- imkânsız olacak sayıdaki râvinin haberidir. Sonra bu haberi bu râvilerden dinleyen kişi, râvilerin haberi kendilerinde bulunan özellikleri taşıyan râvilerden naklettiklerini de bilmelidir. Haberin fer'înin de aslı gibi olduğu bilinirse, o haber yakînî bilgiyi gerekli kılar, şüphe ve taklid ihtimali ortadan kalkar."[134]

Câhız, mütevâtir haberi başka bir yerde de benzer ifadelerle şöyle tanımlamaktadır:

> "(Haberleri, öğrenme ve nakletme konusunda) farklı gerekçeleri, ayrı sebepleri ve muhtelif himmetleri bulunan bir kalabalığın (çoğunluğun), aynı mânâda yalan bir haber üzerinde ittifak etmeleri mümkün değildir. Müşahede etmeden veya arada elçi bulunmadan bir haberde ittifak etmişlerse, bu ittifak, o haberin doğru olduğunu gösterir."[135]

Bu tanımlarda da görüleceği gibi, Câhız, mütevatir (kesin bilgi ifade eden haberi) açıklarken, daha önce bilinen "icmâ" kavramından yararlanmıştır. Ayrıca o, insan aklının hiç şüphe duymayacağı bir haber tanımı yapmaya çalışmıştır. Binaenaleyh, tanımı yapılan bu mütevatir haberin aklî ilimler açısından geçerli olduğu, rivâyete dayananan hadis ve tarih gibi ilimler açısından bu tür kesin haber tanımının pratik bir yönünün bulunmadığı söylenebilir. Ne var ki, Câhız'ın mütevâtir haberle ilgili tanımı daha sonraları sünnî kelâmcılar ve usûlcüler tarafından da benimsenmiştir.

Câhız'ın üzerinde ısrarla durduğu husus "haberin rivâyetidir". Nitekim o, ısrarla "farklı dönemlerde, değişik isnâdlarla nakledilen, yaygın ve meşhur (müstefîz) haberler"in kabul edilmesinin gerekli olduğunu vurgulamakta[136] ve "Çok sayıdaki insanın farkına varmadan, aynı anlamdaki, yalan bir haber üzerinde, aynı zamanda ittifak etmelerinin mümkün olmadığını" söylemektedir.[137] "İnsanların bunu yapabilecekleri kabul edilse, şairler aynı kasideyi, hatipler aynı hutbeleri söyler; yazarlar aynı eserleri

134 Câhız, el-Osmâniyye, s. 116.
135 Câhız, Hucecü'n-nübüvve, s. 241.
136 Câhız, el-Osmâniyye, s. 82.
137 Câhız, Hucecü'n-nübüvve, 248.

yazar, hatta bütün insanlar aynı sözleri söylemede ittifak ederlerdi."[138] Yine ona göre, insanları kabule mecbur bırakacak, akla gelebilecek bütün şüphe ihtimallerini giderecek şekilde haberin gelmesi esas alınmalıdır. Ayrıca o, anılan özelliklere sahip isnâdlarla nakledildikten sonra bilgi açısından şiir, mesel veya hadis rivâyeti arasında fark olmadığını, söylemektedir.[139] Mütevâtir haberlerde haberin gelişi delil kabul edildiği için kâfirlerin naklettiği haberlerle müminlerin haberleri arasında bir fark görülmemiştir.[140] Câhız, bu görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

"Biz haberlerin gelişinin hüccet olduğunu iddia ediyoruz. Haberin gelişi, insanların tekellüfle ve ihtiyarî bir şekilde davranacakları işlerden değildir. Böyle olmuş olsaydı her istediklerinde bunu yaparlardı, hakta yaptıkları gibi bâtılda da yaparlardı. Bu nedenle haberin rivâyet şeklinin, insanın yapabileceği ve gücünün yeteceği türden bir iş olmadığı ifade edilmiştir. Bir insan, Basralılarla karşılaşır onlar Mekke'de bir şey gördüklerini söylerler. Sonra Kûfelilerle karşılaşır onlar da aynı şeyi söylerlerse buradan anlaşılır ki onlar doğru söylemişlerdir. Çünkü bu insanlar gaybı bilmedikleri, tabiatları, himmetleri ve (haberi nakletme) sebepleri farklı olduğu halde böylesine bir haberde ittifak etmeleri mümkün değildir."[141]

Haberlerin mütevatir-âhâd şeklindeki ayrımının kabul edilmesi neticesinde, hadislerin büyük çoğunluğu itikâdî konularda delil kabul edilmemiştir. Hicrî IV. yüzyıldan sonra Mu'tezile gibi, Ehl-i Sünnet kelâmcıları da, haber-i vâhidleri itikâdî konularda delil olmayacağını söylemişlerdir. Bunun neticesinde, hadisler kelâmî tartışmaların dışında tutulmuştur. Muahhar dönem Mu'tezile kelâmcıları, usûllerine uymayan hadisleri, yorumlama ya da tenkit etme gereği duymamışlar, "bu hadis haber-i vâhiddir; haber-i vâhid itikâdî konularda hüccet değildir; eğer hadisin sahih olduğunu varsayarsak,

---

138 Câhız, Hucecü'n-nübüvve, 248.

139 Câhız, el-Osmâniyye, s. 124.

140 Hayyât, bu konuda "Nakledenler ister kâfir ister mü'min olsun mütevâtir haberin sıhhati kesindir. Bu konuda Mu'tezile ve diğer mezhepler ittifak etmiştir. Ancak kâfirlerin naklettiği haberler, mümin bir kişiye hüsn-ü zan ile ilgili ise veya dinî bir hüküm hakkında ise, onların bu konulardaki şahitliklerine güvenilmez" demiştir. a.mlf., el-İntisâr, s. 98.

141 Câhız, Hucecü'n-nübüvve, s. 260.

şöyle tevil ederiz."[142] şeklinde bir yaklaşımla hadisleri bazen yorumlamışlar; bazen de "Bu rivâyet bir haber-i vâhid olduğu için, bu konuda delil olmaz"[143] veya "Yanılması mümkün bir râvinin haberiyle (haber-i vâhid), Kur'ân'ın hükmü geçersiz kılınamaz"[144] diyerek reddetmişlerdir.

Muahhar dönemlerdeki Mu'tezile bilginleri, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bazı görüşlerini benimsemişlerdir. İlk dönem Mu'tezile bilginlerinin aksine onlar, mümkün ise çelişkili haberlerin tevil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Zira her haber, kesin olmasa da bir bilgi/zan ifade etmektedir. Bu nedenle onlar, haberin tevil edilme imkânı varken, reddedilmesinin uygun olmadığını öne sürmüşlerdir.[145] Bu nedenle rivâyet asrındaki Mu'tezile kelâmcılarının metin yönünden tenkit ettiği hadisler, muahhar dönem Mu'tezile bilginleri tarafından isnâd açısından eleştirilmiştir. Meselâ, Ebû Alî el-Cübbâ'î'nin "Kur'ân, icmâ ve akıl deliline" dayanarak kabul etmediğini söylediği bütün râvileri sika bir hadis hakkında İbnü'l-Murtazâ (ö.840/1437), "İsnâdda irsâl veya tedlis olabileceğini, adı bilinmeyen bu râvinin de gerçekte âdil olmama ihtimali bulunduğunu" ileri sürerek hadisin isnâdında hata bulunabileceği ihtimaline dikkat çekmiştir.[146]

Mu'tezile'nin önemle üzerinde durduğu bu "icmâ edilmiş haber" kavramı zamanla, "tevâtür" kelimesi ile ifade edilmiştir.[147] Mütevâtir olmayan bütün haberler de "haber-i vâhid" kabul edilmiştir.[148] "Mütevâtir haber" kavramı kısa zamanda kabul görmüş ve benimsenmiştir. Nitekim, Tahâvî, "Fakihler, bu konuda, "mütevâtir" bir şekilde gelen hadisle amel etmemişlerdir." şeklinde dile getirilen iddiayı kabul etmemiş ve "Fakihler bu hadisi kabul etmişler ve amel etmişlerdir; ancak, sen onların hadisi nasıl kabul et-

---

142 Kâdî Abdulcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 481; a.mlf., el-Muhtasar fî usûli'd-dîn, I, 191.

143 Kâdî Abdulcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 481.

144 Kâdî Abdulcebbâr, el-Muhtasar fî usûli'd-dîn, I, 191.

145 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 607.

146 İbnü'l-Murtazâ, Tabakâtu'l-Mu'tezile, s. 81, 82.

147 "Mütevâtir" kavramı rivâyet asrında sünnî âlimler tarafından da kullanılmıştır. Bkz. Tahâvî, Müşkil, II, 396; III, 178; Şerhu me'âni'l-âsâr, I, 314; 454, 462, 471.

148 Ebû Hanife ve talebelerinin "haber-i vâhid"i, tek kişinin haberi mânâsında kullanması da, onların döneminde haber-i vâhid-mütevâtir ayrımının bilinmediğini göstermektedir bkz. Ünal, İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı, s. 133, 134; ayrıca krş. Koçyiğit, Hadis Istılahları, s. 22-24.

tiklerini ve nasıl amel ettiklerini anlayamamışsın."[149] diyerek hem "mütevâtir" kelimesini kullanmış hem de mütevâtir haberlere muhalefet etmenin mümkün olmadığını vurgulamıştır. Ancak Tahâvî, mütevâtir kavramını meşhur haber anlamında kullanmıştır. Ona göre beş altı isnâdı olan haberler, ittifakla kabul edilen (icmâ) rivâyetler mütevâtirdir.[150] Tahâvî bir başka yerde, Kur'ân'ın mütevâtir olarak nakledildiğini söylemiş; ayrıca, mütevâtir haber ve âhad haberin delil olma açısından özelliklerini açıklamıştır:

> "Resûlullah'ın (s.a.s.) vahiy kâtibi olan Zeyd b. Sâbit (r.a.), Osmân (r.a.) için Mushâf yazdığı icmâ ile sabittir. İcmâ ile yapılan nakil ise hüccettir. Nitekim İslâm, hüccet olan benzeri bir icmâ ile bize nakledilmiştir. İslâm'ın hükümlerini biz böyle öğrendik; namazların sayısı ve diğer dinî hükümleri de bu şekildeki bir icmâ ile bildik. Bize gelinceye kadar icmâ ile nakledilmiş hükümlerin bir harfini inkâr eden, eğer cemaat ehlinin kabul ettiklerine yeniden dönmez ise kâfirdir, kanı helal olur. Âhâd olarak rivâyet edilmiş haberlerin hükmü ise ayrıdır."[151]

Tahâvî'nin bu ifadeleri onun, mütevâtir-âhâd ayırımını kabul ettiğini göstermesi açısından ilgi çekicidir. Tahâvî'den itibaren mütevâtir-âhâd ayırımının sünnî muhitlerde benimsendiği söylenebilir. Ancak Ehl-i Sünnet bilginleri mütevâtir kavramının kapsamını daha geniş tutmuşlardır. Nitekim ünlü Eş'arî kelâmcısı İbn Fûrek (ö.406/1015), haber-i vâhidlerin zann-ı galib ifade edeceğini söylemiş,[152] ancak, tevatürü kelâmcılar gibi sınırlamamıştır. Ona göre, mütevâtir haberler üç kısma ayrılır: Birinci kısım, naklen tevâtürdür. Meselâ, Resûlullah'ın (s.a.s.) bazı durumları ve duaları ile ilgili haberler bu kısma girmektedir. İkinci kısım, fiilen ve naklen tevatürdür. Meselâ, namaz ve namazların rekât sayıları, abdest ve gusülle alâkalı meseleler ve aynı konumdaki benzeri şeyler. Üçüncü kısım ise, hükmen tevâtürdür. Evli kadının recmi, mestler üzerine mesh, varise vasiyet yoktur ve kadının teyzesi ve halasının üzerine nikâhlanmasının yasak oluşu gibi fıkhî meseleler de bu gruba girmektedir.[153]

---

149 Tahâvî, Müşkil, VIII, 95.
150 Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, I, 314; 454.
151 Tahâvî, Müşkil, VIII, 131, 132.
152 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs, s. 44.
153 İbn Fûrek, Mücerredü makâlâti'l-Eş'ârî, s. 23.

2. Âhâd Haberin Bilgi Değeri

Mu'tezile kelâmcılarının yalnızca mütevâtir haberlerle kesin bilginin elde edileceğini öne sürmesi, ilk dönem Sünnî kelâmcılar ve muhaddisler tarafından kabul edilmemiştir. Çünkü muhaddisler, hadislerin sıhhati için belirli şartlar öne sürmüşler ve sahih hadislerin hususiyetlerini belirlemişlerdi.[154] Onlara göre, hadisin bu sıhhat şartlarını taşıması yeterliydi. Muhaddislerin, hadislerin büyük çoğunluğunu geçersiz kılacak mütevatir-âhâd ayırımını kabullenmeleri mümkün değildi. Nitekim, İmâm Mâlik ve ilk sünnî kelâmcılardan Hüseyn b. Alî el-Kerâbîsî (ö.245/859) ile Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö.243/857) haber-i vâhidin, ilim ve ameli birlikte gerektirdiğini söylemişlerdir.[155]

Hicrî üçüncü asrın ikinci yarısından sonra, Sünnî âlimler bu konuya biraz daha esnek yaklaşmaya başlamışlardır. Buna göre, bir veya iki kişinin naklettiği haberlerde nazarî olarak hata olabilir, ancak, bir cemaatın naklettiği haberlerin hatalı olması imkânsızdır. Nitekim İbn Kuteybe, bir sahâbînin rivâyet ettiği haberin hatalı olabileceğini; ancak, Ömer, İmrân b. Husayn, İbn Ömer ve Ebû Musâ el-Eş'arî (r.anhüm) gibi sahâbilerin de içinde bulunduğu bir cemaatin naklettiği haberin sıhhatinde şüphe edilmesinin doğru olmayacağını söylemektedir.[156] Keza Tahâvî de Hz. Peygamber'den ashâbtan bir topluluğun yaptığı rivâyetlerde hata bulunmasının mümkün olmadığını söylemekte ve "Çünkü sahâbîlerin, Resûlullah'tan yaptığı bu rivâyet, bir cemaat tarafından yapılmıştır. Cemaatin rivâyet ettiği haberler ise bu gibi hatalardan uzaktır. Bu çeşit hatalar, ancak haber-i vâhidlerde olabilir"[157] demektedir. Tahâvî, önce söz konusu hadisin beş ayrı isnâdını

---

154 Sahîh hadisin tanımı için bkz. İbnu's-Salâh, Mukaddime, s. 7-15; İbn Hacer, en-Nüket, I, 234 vd.

155 İbn Hazm, el-İhkâm , I, 132; Abdülmecîd Türkî, Münâzarât, s. 120; Sehâvî, bu fikirdeki âlimleri şöyle eleştirir: "Buradaki ilim, zann-ı galip anlamındadır veya ıstılah geniş tutulmuştur", a.mlf., Fethu'l-muğîs, I, 31. Haber-vâhidlerin ilm-i zarurî bildirdiğini kabul etmeyen İmâm Gazzâlî de bu konuda şöyle söylemektedir: "Muhaddislerin haber-i vâhidlerin ilim ifade ettiği görüşünde olduğu nakledilmiştir. Muhtemelen onlar, haber-i vâhidin ilim ifade etmesiyle, haber-i vâhidle amel edilmesinin vacip olmasını kastetmişlerdir.", a.mlf., el-Müstesfâ, I, 145.

156 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 162.

157 Tahâvî, Müşkil, I, 350; Tahâvî'nin mütevâtir olarak nitelendirdiği diğer hadisler için bkz.

nakletmiş ve sonra yukarıdaki sözleri söylemiştir. Ancak "cemaat" kelimesi en az üç kişiyi içerdiği için özellikle bu kelimenin seçimiyle mütevatir haberin üç ve daha üst sayıdaki râvilerin naklettiği haberler olduğuna işaret etmek istediği de söylenebilir. Onun "mütevâtir" şeklinde nitelendirdiği hadislere bakıldığında da, bu kavramı kelâmcılardan daha geniş kapsamlı kullandığı görülecektir. Nitekim Tahâvî, namaz kılan kişinin önünden insanların geçmesinin namazı bozmayacağı hakkında Resûlullah(s.a.s.)'den rivâyet edilen haberlerin mütevâtir olduğunu söylemektedir.[158] Yine o, meytenin derisinin tabaklama ile temizleneceği hakkındaki hadislerin de mütevâtir olduğunu ifade etmektedir.[159]

İbn Kuteybe ise bu konuda daha esnek bir yaklaşım sergilemektedir; ona göre, "haberle bilinebilen" konularda "Birçok vecihten, sika raviler tarafından, biri diğerini destekleyen (tetâbe'a) rivâyetlerin yalan olması caiz değildir"[160]; o, bu gibi haberleri, ancak "cahil, inatçı ve zalimlerin" inkâr edeceğini söylemektedir.[161] Ancak o da, Tahâvî gibi, haberin mütevâtir olması için gerekli tarîk sayısının birkaç tane olmasını yeterli görmektedir. Nitekim İbn Kuteybe, bir veya iki sahih vecihten gelen bir hadisin ilim ifade etmek konusunda ikna edici olduğunu söyleyerek, hadisçilerin bir hadis için on-yirmi tarîk aramasının da gereksiz olduğunu öne sürmüştür.[162] Ayrıca İbn Kuteybe, Mu'tezile kelâmcılarının mütevâtir haber konusundaki görüşlerini tenkit ettikten sonra, Allah Teâlâ'nın insanlara bir tek kişiyi, bir peygamberi elçi göndermesini örnek göstererek, âdil ve sâdık bir râvinin haberinin de doğruyu bildirmeye yeterli olacağını söylemiştir.[163]

Tahâvî, Müşkil, VII, 128; VIII, 95.

158 Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, I, 462.

159 Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, I, 471.

160 Metnin tamamı şöyledir: "Bu özellikleri taşıyan bir hadisin yalan olma ihtimali bulunursa, teşehhüd gibi ancak haberle bilinebilen dinî ibadetlerimiz hakkındaki hadislerin de bâtıl olması caiz olur. Yine hayvanların zekâtı, malların ve paraların zekâtı, boşama, azad etme ve benzeri ancak haberle bilinebilen ve hakkında Kur'ân'da bir nass bulunmayan konulardaki hadislerin de bâtıl olması caiz olurdu (ki hiç kimse bunu iddia etmemiştir)". İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 135, 136.

161 İbn Kuteybe, bu sözleri rü'yet hadisleri hakkında söylemektedir bkz. a.mlf., el-İhtilâf fi'l-lafz, s. 31.

162 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 69.

163 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 61.

İbn Kuteybe, mütevatir yerine "meşhur" kelimesini kullanmış[164] ve bazı tarihî hâdiselerin naklindeki doğruluktan dolayı "gözle görüyormuş gibi (Iyân)" bilinebileceğini belirtmiştir. Meselâ o, "(Uhud) şehitlerinin seneler sonra kabirlerinden çıkarılması esnasında, hiç bozulmamış olmaları "sanki gözümüzle görüyormuş gibi meşhur bir olaydır" demektedir.[165] Ayrıca, münker-nekir ve kabir azabı hakkındaki hadislerin âhâd olduğu için reddedilmek istenmesi üzerine "Bu haberler, (insanların uydurmak için) ittifak etmelerinin mümkün olmadığı sahih hadislerdir. Bu gibi hadislerin sahih olmadığını kabul edersek dinimizle ilgili hiçbir şey sahih olmazdı"[166] diyerek söz konusu bilgilerin kesin kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir.

Haber-i vahidlerin ilim ifade ettiğini iddia edenler ve aksini savunanlar, ilim kavramı ile farklı şeyler kastetdikleri için, haber-i vâhidlerin ilim ifade etmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu nedenle haber-i vâhidin ilim ifade etmesi konusundaki ihtilafların lafzî olduğu söylenebilir. İhtilaf, kesinliğin "nazarî" (araştırmaya bağlı) mi, "zarurî" mi olduğundadır. Haber-i vâhidin, kesin ilim ifade ettiğini söyleyenler "nazarî" olarak kesin ilim ifade ettiğini; kesin ilim ifade etmediğini söyleyenler ise "zarurî" olarak kesin ilim ifade etmediğini kastetmişlerdir.[167] Kelâmcılar mütevâtir haberle elde edilen bilginin zaruri olduğunu kabul etmişlerdir.[168] Mütevâtir haberlerin, haricî bir delile gerek kalmadan, yalnızca haber olarak doğru oldukları bilinir. Bir başka deyişle, mütevâtir haberler, araştırma ihtiyacı duymadan, ilm-i zaruri ifade ederler; diğer haberler ise nazarî ilim, yani araştırma neticesinde ilim ifade edebilirler. Bu nedenle, diğer haberlerin doğruluğu, "ancak haberin kendi dışında doğruluğuna delil olan ayrı bir delille bilinebilir"[169] denilmiştir.

Muahhar dönem hadisçilerinin bir çoğu, yalnızca mütevatir haberle-

---

164 Hadisçilerin ıstılahına göre "bütün mütevatirler meşhurdur, ancak bütün meşhurlar m -tevâtir değildir". Bu konunun tahkiki için bkz. Muhammed Ekrem es-Sindî, İm'ânu''n-nazar şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker, s. 19, 20.

165 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 107.

166 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 107.

167 Bkz. İbn Hacer, en-Nüket alâ kitâbı İbni's-Salâh, I, 371-379; Muhammed Bedr, Mukadd -metü Feyzı'l-bârî, s. 45, 46.

168 Tritton, İslâm Kelâmı, s. 150.

169 Gazzâlî, el-Mustesfâ, I, 140.

rin, haricî bir delil gerekmeden ilm-i yakîn ifade ettiğini kabul etmişlerdir.[170] Hadisçiler, haber-i vâhid olan sahih hadisin, birtakım şartlarla (karîne) kesin bilgi ifade edeceğini söylemişlerdir.[171] Mu'tezile'den Nazzâm da aynı görüştedir. Nitekim o, haber-i vâhidin karîne bulunması durumunda ilim ifade edeceğini söylemiştir.[172] Hatta o, mütevâtir haberlerin bile ilim ifade etmesi için bir karîne bulunmasını şart koşmuştur.[173] Onun, "mütevâtir haberler için de karîne gereklidir" demesi, mütevâtir haberi kabul etmiyor şeklinde yorumlanmıştır. Gerçekten de, mütevâtir haberin kesin ilim ifade etmesini de karîneye bağladığınızda, mütevâtir-âhâd ayırımının bir anlamı kalmamış olacaktır.

Haber-i vâhidlerin kesin ilim ifade etmesi şu üç şarta bağlanmıştır: 1. Hadisin ümmetin ittifakıyla kabul edilmesi. 2. İsnâdı tenkit edilmemiş müstefîz bir hadis olması. 3. Hadisin sahih olduğuna bir karînenin bulunması. Haber-i vâhidlerin kesin ilim ifade etmesi, bazı usûl bilginleri tarafından birinci şarta bağlanmış; diğer bir kısmı ikinci şartı ve diğerleri de üçüncü şartı öne sürmüşlerdir. Bu şartlar yerine gelince hadisin "nazarî olarak kesin ilim ifade edeceği" kabul edilmiştir.[174]

Muhaddislerin çoğunluğu, haberlerin "kesin bilgi ifade edenler ve etmeyenler" şeklinde tasnifinde adet şartını kabul etmemiş; "ümmetin tasdik ve amelde kabulünü" yeterli görmüşlerdir.[175] Hadisçiler, bu meseleye

170 Muhammed Ekrem es-Sindî, İm'ânu''n-nazar şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker, s. 21. İfadenin aslı şöyledir: "Mütevâtir haberler bizatihi, munfasıl karineler gerekmeden, ilm-i yakîn ifade eder".

171 İbnu's-Salâh (ö.643/1245), İbn Hacer (ö.852/1448), İbn Teymiyye (ö.728/1327) ve H -nefîlerden Serâhsî (ö.490/1097) gibi zatlar bu kanaattedirler bkz. Sehâvî, Fethu'l-muğîs, I, 31. Ayrıca son dönem âlimlerinden Enver Şâh el-Keşmîrî (ö.1352/1934) de aynı görüştedir bkz. Enver el-Keşmîrî, Feyzu'l-bârî, IV, 506.

172 Serahsî, Usûl, I, 330.

173 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 566.

174 Hadisçiler birinci şartı kabul etmişler; Ebû İshâk el-İsferâînî, Ebû Mansûr et-Temîmî ve İbn Fûrek (ö.406/1015) de ikinci şartı gerekli görmüşler; İmâmu'l-Haremeyn, Gazzâlî (ö.505/1111), Râzî (ö.606/1209), Âmidî (ö.631/1234) ve İbn Hâcib (ö. 646/1248) de üçüncü şartın gerekli olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bkz. İbn Hacer, en-Nüket alâ kitâbı İbni's-Salâh, I, 377-378.

175 Muhaddisler hadisin sıhhatinin râvilerin adedine bağlanmasına karşı çıkmışlardır. bk İbn Hacer, en-Nüket, I, 238, 239. İbn Hacer, benzer bir iddiayı da yine şu şekilde tenkit et-

kelâmcılar ve bazı usûlcüler gibi teorik yaklaşmamışlar, aksine "tahkîk"i (araştırma) esas alarak, "mütehassısların kabulü" şartını ileri sürmüşlerdir. Buna göre, hadis hakkında araştırma yapan mütehassıs âlimlerin, hadisin sıhhati konusunda ittifak etmeleri yeterli görülmüştür.

Mu'tezile'ye göre, Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'i yalan söylemekten korumuştur. Nitekim, onun mûcizeleri, sıdkının da en büyük delilidir. İslâm ümmetinin hata üzerine birleşmeyeceği de Allah Teâlâ tarafından beyan buyrulmuş; Resûlullah (s.a.s.) de buna şahitlik etmiştir. O halde, İslâm ümmetinin de ittifakla kabul ettiği haberlerin yalan olması mümkün değildir.[176] Mu'tezile kelâmcısı Hayyât, bu konuda şöyle der: "Ümmetin bütününün (ittifakla) Peygamber'den naklettikleri şeyde hata yapması caiz değildir; çünkü, böyle bir nakil kendisinden nakledilen kişi (Peygamber) için de hüccettir."[177] Bu yaklaşıma göre, haberlerin kesin ilim ifade etmediğinin iddia edilmesi, Peygamber'in (s.a.s.) vazifesini kendi dönemi ile sınırlamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ümmetin ittifakla kabul ettiği haberlere güvenilmesi dinî bir zorunluluk olmaktadır. Ünlü Mu'tezile usûlcüsü Ebû'l-Hüseyn el-Basrî bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

> "Ümmet haber-i vâhidin gereği ile amel etmek konusunda icmâ eder ve sahih olduğuna da hükmeder ise, bu tür haber-i vâhidlerin sıhhatinin kesin olduğu kabul edilir; çünkü ümmet, hata üzerine icmâ etmez. Eğer amel konusunda icmâ ettiği halde, sıhhati hakkında hüküm vermemiş ise, Ebû Haşim el-Cübbâî, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî ve Ebû Abdullah'a göre, ümmet bir delil olmadan haber-i vâhid ile amel etme konusunda icmâ etmeyeceği için, yine (haber-i vâhidin sıhhatinin kesin olduğuna) hükmedilir."[178]

---

mektedir: "Şahitlikte olduğu gibi her tabakada iki kişinin rivâyet etmesi gerekir şartı bazı Mu'tezilîlerden nakledilmiştir. el-Mâzerî, ve başkaları bu görüşü Ebû Ali el-Cübbâî'ye nispet etmişlerdir. Bu görüşün Hâkim en-Nîsâbûrî'ye nispet edilmesi ve onun Buhârî ve Müslim'in Sahîh'lerindeki şartlarının da böyle olduğu iddiasında bulunduğunun nakledilmesi galatttır". a.mlf., Feth, XXVII, 269

176 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 546, 547.

177 Hayyât, el-İntisâr, s. 148.

178 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 555.

Bazı Sünnî kelâmcılar[179] ve usûlcüler meşhur haberlerin itikâdî konularda delil olabileceğini, zira kesin ilim ifade edeceği görüşünü benimsemişlerdir. Serahsî (ö.490/1097), "Mütevatir, meşhur ve üzerinde icmâ edilmiş sünnet, ilm-i yakîn ifade etme konusunda Kitâb gibidir."[180] diyerek meşhur haberlerlerin ilim ifade edeceğini kabul etmiştir. Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037), haberleri üç kısma ayırıyor; mütevâtir, âhâd ve ikisinin arasında bulunan ve ikisinin bir kısım özelliklerini taşıyan müstefîz/meşhur haber. Ona göre mütevâtir haber, zarurî ilim ifade eder. Müstefîz haber ise, mükteseb/kazanılmış ilim ifade eder. Ona göre, Ru'yetullah, şefâ'at, havuz, mizan ve kabir azabı gibi konulardaki hadisler müstefîzdir.[181] Ona göre, ümmetin icmâ ettiği fıkhî konulardaki âhâd haberler de müstefîz hükmündedir. Bu konularda bid'ât fırkalarının muhalefet etmesinin bir kıymeti yoktur; çünkü onların, ancak kelâmî konulardaki itirazları dikkate alınmıştır; fıkhî meselelerde ise onların muhalefetine itibar edilmez.[182] İbn Hacer de meşhur (müstefîz) haberlerin, o ilimlerle ilgilenen ve hadisin isnâdlarını araştıran muhaddislerce kesin ilim ifade ettiğini öne sürmüştür.[183] Ona göre, diğer ilimlerle ilgilenenler, konuyu araştırmadığı için, meşhur haberin kesin ilim ifade etmesini kabul etmemeleri mümkündür. Ancak bu durum, meşhur haberin kesin ilim ifade etmesini engellemez.[184]

Yukarıda açıklandığı gibi muhaddisler, "ümmet tarafından ittifakla kabul edilmiş" hadislerin kesin ilim ifade ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Ayrıca hadisin, Kur'ân, meşhur sünnet ve aklî delillere uygun olmak gibi karînelerle kesin ilim ifade edeceği de usûlcüler tarafından kabul edilmiştir.[185] Hadislerin, kesin ilim ifade etmesi için gerekli karîneler arasında ayrıca şunlar da zikredilmiştir: a. Haber-i vâhidin, hadisçiler arasında en iyi (silsiletü'z-zeheb) kabul edilen isnâdlarla rivâyet edilmiş olması. b. Hadis

179 Krş. Nesefî, Tebsıra, I, 226.
180 Serahsî, Usûl, I, 366.
181 Bağdâdî, Usûlu'd-dîn, s. 12, 13.
182 Bağdâdî, Usûlu'd-dîn, s. 13.
183 İbn Hacer, Feth, XIV, 82.
184 İbn Hacer, Feth, XIV, 69.
185 Gazzâlî, el-Müstesfâ, I, 141. Yukarıda Gazzâlî'den nakledilen "haber-i vâhid karinelerle bi - likte bulununca kesin ilim ifade eder" görüşü muhtemelen bu ibareye dayandırılmaktadır.

rivâyetinde, en çok güvenilen, hatası nadir büyük hadis imamları tarafından nakledilen hadisler. c. Buhârî ve Müslim gibi müelliflerin Sahîh' lerindeki tenkit edilmemiş hadisler.[186] Buhârî ve Müslim hadislerinin kesin ilim ifade ettiğini iddia edenlerin görüşlerinin bir araya getirildiği bir çalışmada sonuç olarak ulaşılan görüşler şöyle özetlenmiştir: 1. Sahîhayn hadislerinin kesin ilim ifade ettiğini iddia edenler arasında hafız muhaddisler ve muhakkik fakihler vardır. 2. Kesin ilim ifade eden her haber mütevatirdir. Kesin ilmin ravilerin sayısının çokluğu ile ya da ravilerin dindarlığı ve ilmi güvenirlilikleriyle elde edilmesi arasında fark yoktur. 3. Sahiheyn hadisleri meşhur haberlerden daha sıhhatli ve daha üstündür. 4. Sahiheyn hadislerinin bir kısmının tenkit edilmesi onların güvenirliğine zarar vermez. Zira bu tenkitler metinlerle değil isnadla ilgilidir ve icma'a zarar vermeyen küçük muhalefetlerdir.[187]

3. Âhâd Haberlerin Amelî Değeri

Rivâyet asrındaki Ehl-i Sünnet âlimleri genelde ilim ve amel ayırımını kabul etmiyorlardı.[188] Bu ayrımın kabul edilmek istenmemesinin önemli sebeplerinden birisi de, bu tasnifi ilk defa ehl-i Hadis'in en önemli muarızı olan Mu'tezile'nin yapmış olması idi. Mu'tezile'ye göre, mütevâtir olmayan bütün haberler, âhâddır ve zannî bilgi ifade etmektedir.[189] Ancak onlar, buna rağmen, âhâd haberlerle teabbüdün gerekli olduğunu kabul etmişlerdir.[190] Ancak, kaç kişinin rivâyet ettiği âhâd haberlerin, amelde delil olacağı konusu da tartışmalıdır. Câhız, tek kişinin rivâyetinin delil olmayacağını, muhaddislere nispet etmekte ise de[191] bunun doğru olmadığı açıktır. Ehl-i Sünnet âlimleri tek kişi bile olsa sahih bütün rivâyetlerle amel edilmesi

186 Bkz. Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, VI, 135-138.
187 Senâullah ez-Zâhidî, Ehâdîsu's-Sahîhayn beyne'z-zanni ve'l-yakîn, s. 36.
188 Gazzâlî ise bu konuda "Allah Teâlâ'nın dinini ilim ve amel birlikte vacip olanlar ve yalnızca amel vacip olanlar şeklinde ikiye ayırmış olması pekala mümkündür." demiştir. a.mlf., el-Müstesfâ, I, 145.
189 Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, el-Muhtasar fî usûli'd-dîn, I, 191.
190 Mu'tezile'nin haber-i vâhidlerle amel etmeyi kabul etmesinin sebepleri için bkz. Ebû'l-H - seyn, el-Mu'temed, II, 573 vd.
191 Câhız, el-Osmâniyye, s. 150.

gerektiğini söylemişlerdir.[192] Nitekim Mâlikî fakihi el-Bâcî (ö.474/1081) haber-i vâhidlerle amel edilmesini caiz görmeyenleri şöyle cevaplamıştır:

> "Ümmet, zayıf râvilerin haberlerinin nakledilmesinde ittifak etmemiştir. Bilakis Şu'be, Mâlik ve Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân gibi imamlar zayıf râvilerin haberlerinin nakledilmesini engellemişlerdir... Bizim konumuz olan haber-i vâhidlerde ise durum böyle değildir. Eğer haber-i vâhidlerle amel caiz olmasaydı onların nakledilmesine de izin verilmezdi. Çünkü bu durumda, onların nakledilmesinin bir faydası bulunmazdı."[193]

Mu'tezile bilginlerinin bir kısmı dört kişinin rivâyet ettiği haber-i vâhidlerle amel/teabbüd edilebileceğini[194]; Cübbâî (ö.303/915) ise ancak iki kişinin rivâyet ettiği haberlerle amel edilmesinin caiz olduğunu söylemiştir.[195] Cübbâî'ye göre, bir haberin sahih kabul edilebilmesi için, ya başka âdil bir râvinin haberi onu desteklemelidir ya Kur'ân'ın zahiri veya başka bir haberin zahiri o habere muvafık olmalıdır ya da sahabeler arasında yaygın veya sahabelerin bir kısmının amel ettiği bir haber olmalıdır.[196] Onun ileri sürdüğü bu şartlar, kısaca, Cübbâî, "iki kişinin rivâyetini şart koşmuştur" şeklinde nakledilmiş olmalıdır.

Yukarıda da anlatıldığı gibi ilk defa Mu'tezile kelâmcıları haberlerin kesinliği konusuyla ilgilenmişlerdir. Onlar, haberleri amel bildiren ve "ilim" bildiren haberler şeklinde ikiye ayırmış ve bir haberin ilim bildirmesi için de mütevâtir olması şartını ileri sürmüşlerdir.[197] Mu'tezile'nin bu iddiaları ilk anda muhaddisler tarafından pek dikkate alınmamış, ancak, fakihler, onların iddialarına cevap vermişlerdir. Daha sonraları da Mu'tezile kelâm-

---

192 Haber-i vâhidlerle amel edilmesi konusunda beş farklı görüş bulunmaktadır bkz. Şa'bân Muhammed, Tehzîbu Şerhi'l-İsnevî, II, 210, 211. Haber-i vâhidlerle amel edilmesini kabul eden âlimler için bkz. Koçkuzu, Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidler, s. 154; hatta bu konuda icmâ bulunduğunu iddia eden ilim adamları da vardır bkz. a.mlf., Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidler, s. 155-158.

193 Abdülmecîd Türkî, Münâzarât, s. 133 (Bâcî, İhkâm, vr. 29a'dan naklen).

194 İbn Hacer, bu görüşü Câhız'a nispet etmektedir bkz. a.mlf., en-Nüket, I, 242.

195 Abdülmecîd Türkî, Münâzarât, s. 131.

196 İbn Hacer, en-Nüket, I, 242. Cübbâî'den nakledilen iki kişinin nakletmesi şartına delil olarak gösterilen rivâyetler ve bunların tenkidi için bkz. a.mlf., en-Nüket, I, 243-247.

197 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 570.

cılarının geliştirdiği mütevâtir haber kavramı, kelâmcılar ve usûlcüler tarafından benimsenmiş; böylece diğer âlimler tarafından da kabul edilmiştir. Bir bakıma, bu konulardaki tartışmalar, ilk dönemlerden itibaren Mu'tezile kelâmcıları ile fakihler arasında geçmiştir, denilebilir.

Hz. Peygamber'in muhatapları olan ashâb-ı kiram için ilim-amel ayrımının fazlaca bir önemi bulunmuyordu. Onlar, itikadî konularda olsun, amelle ilgili konularda olsun, Resûlullah'dan (s.a.s.) dinledikleri her şeye inanmak ve amel etmekle mükellef olduklarını biliyorlardı. Çünkü onların duydukları, bizzat müşahede (iyân) ettikleriydi. Sünnetle Kur'ân arasındaki en önemli fark, Kur'ân'ın bütünüyle mütevatir olması yani sübûtunun kat'iliğidir. Hadisler, Hz. Peygamber'den bizzat dinlenildiğinde ise bu fark da kalmamakta, böylece sünnet, bağlayıcılık yönüyle Kur'ân'ın misli olmaktadır.[198] Nitekim Gazzâlî, bu konuda şöyle demektedir:

> "Haber-i vâhidlerin "ilim" ifade etmediğini söyleyenler, rivâyet esnasında hata olabileceği ihtimalini gerekçe göstermişlerdir. Resûlullah'ı (s.a.s.) bizzat dinleyenlerin onun sözleriyle amel etmeleri gerekli olduğu gibi, o sözlerin ifade ettiği bilgiye de kesin inanmaları gerekmektedir. Onu görmeyenlerin ise, haber-i vâhidlerle yalnızca amel etmeleri vaciptir; o haberlerdeki bilgilere kesin bir inançla inanmaları farz değildir."[199]

Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbe ve tâbiûn fakihleri, sahîh olduğunu bildikleri her haberle ihticac ediyor, haberleri itikâdî konularda hüccet olanlar ve amelde hüccet olanlar şeklinde bir ayırıma tâbi tutmak ihtiyacı hissetmiyorlardı. Daha sonra isnâdların uzaması ve hadis rivâyetinde bazı hataların yapılmaya başlanması neticesinde haberlerin tahkîk ve tevsîkine daha fazla önem verilmeye başlandı. "Haber, müşahede etmek gibi değildir"[200] kaidesine binaen, duyulan her şey insanlarda aynı derecede bilgi oluşturmamaya başladı. Bunun üzerine bazı fakihler, amel ile kesin bilgiye dayanan imanı birbirinden ayırmaya başladılar. Ehl-i Sünnet âlimlerinden sistemli bir şekilde ilk defa Ebû Hanife tarafından yapılan bu ay-

198 Halîl Ahmed es-Sehârenfûrî, Bezlu'l-mechûd, XVIII, 126.
199 Gazzâlî, el-Mustesfâ, I, 145.
200 Ahmed b. Hanbel, I, 215, 275.

rım[201], kanaatimizce böyle bir arka plâna dayanmaktaydı. Gerçekte, iman ile amelin farklı olduğu nasslarda bildirilmişti, ancak bu ayrımı yapmaya, yukarıda andığımız sebeplerden dolayı, o güne kadar ciddi bir ihtiyaç hâsıl olmamıştı. Buna göre iman, kesin bilgiye dayanan kalbe ait bir tasdiktir.[202] Amellerimizde ise, zann-ı galibe dayanan bir inanç yeterli olmaktaydı.

İlim ve amelin bu şekilde ayrılması ile birlikte, belki farkında olunmadan, aslında mütevâtir-âhâd ayrımının da temeli olan, bir yaklaşım benimsenmiş oluyordu. Ancak, fakihlerin hadisleri incelerken gerçek maksadı her zaman hüküm istinbat etmek olduğundan, mütevâtir-âhâd (kesin bilgi-zannî bilgi) ayırımı onlar için çok önemli değildi. Hatta onlar bu tür bir ayrımın, âhâd haberlerin hücciyetini sarsmak için, zındıklar tarafından ortaya atılmış iddialar olabileceğini düşünmüşler; bununla âhâd haberlere dayanan şerî hükümlerin şüpheli olduğunun iddia edilmek istendiği endişesiyle, bu fikirlere şiddetle karşı çıkmışlardır. İmâm Şâfiî'nin konuya yaklaşımında da bu endişeyi görmek mümkündür. O, haberlerin bilgi değeri hakkındaki şüpheleri gidermek maksadıyla, haberlerin, özellikle de âhâd haberlerin hücciyetini ispat etmek için gayret göstermiş[203]; bu konuda yazdığı eserinde, yukarıda andığımız gerekçelerle "haber-i hassa"nın delil olmasını inkâr edenleri şiddetle eleştirmiştir.[204] Şâfiî, kesin bilgi için öne sürülen şartlarla, "haber-i hassa" olarak nitelendirdiği "haber-i vâhid"in hücciyetinin iptal edilmek istendiğini öne sürmüş[205]; ayrıca icmâ ve kesin bilgiyi gerektiren "halkın halktan rivâyeti" için ileri sürülen şartların geçersizliğini de örnekleriyle açıklamıştır.[206] Keza İmâm Muhammed de, Kitâbu'l-istihsân adlı eserinde haber-i vâhidin hücciyeti üzerinde durmuştur.[207]

Fakihler, muhaddislerin rivâyet metotlarının dışında kendilerine mahsus hoca-talebe ilişkisi içinde -isnâd zikretmeden veya en azından isnâd

---

201 Bkz. Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müte'allim, s. 22; a.mlf., el-Fıkhu'l-ebsat, 35-38; "amelin im -nı test etmede yeterli olmadığı" hakkında bkz. Özcan, Epistemolojik Açıdan İman, s. 23.
202 Özcan, Epistemolojik Açıdan İman, s. 93.
203 Bkz. Şâfiî, Cimâ'u'l-ilm 'de bu konuyu incelemiştir; ayrıca bkz. a.mlf., er-Risâle, s. 401 vd.
204 Bkz. Şâfi'î, Cimâ'u'l-ilm, s. 11-39; ayrıca bkz. a.mlf., el-Ümm, VII, 287-301.
205 Şâfi'î, el-ümm, VII, 293.
206 Şâfi'î, el-Ümm, VII, 293, 294.
207 Serahsî, Usûl, I, 328; Rıf'at Fevzî, Tevsîku's-sünne, s. 105.

konusunda muhaddisler kadar hassasiyet göstermeden-hadisleri nesilden nesile naklediyorlardı. Bu nedenle fakihler, hadisleri rivâyet durumuna göre değil, fukaha arasındaki şöhretini dikkate alarak değerlendirmişler ve tasnif etmişlerdir. Buna göre, ashâb döneminde uygulanan sünnetler mütevatir; tabiûn döneminde uygulanan sünnetler meşhur; daha sonraki dönemlerde uygulanan sünnetler ise haber-i vâhid kabul edilmiştir.[208] Nitekim fıkıh bilginlerinden İsâ b. Ebân, sahâbelerin çoğunluğunun amel ettiği ve amel etmeyenleri de kınadığı haber-i vâhidlerin kesin ilim ifade ettiğini söylemiştir.[209] Bu durumda "ashâb döneminde fakihlerin ittifakla kabul ettikleri, mütevâtir"; "tâbiûn dönemindekiler meşhur" ve "daha sonraki dönemlerde sıhhat şartlarını taşıdığı kabul edilenler ise haber-i vâhiddir" görüşü kayda değer görülmektedir. Fukaha, hadisleri amel açısından değerlendirdiği için, onlara göre, "makbul hadis", zaten "amelde hüccet olan hadis"tir.[210] Fakihlerin bu yaklaşımı fıkhî açıdan tutarlı gözükmekle birlikte, hadislerin ashâb ve tâbiûn dönemlerinde tatbik edildiği veya edilmediğinin sonuçta yine haberle bilineceği unutulmamalıdır.

Mu'tezile'nin mütevatir haber konusuna yaklaşımı aşırı derecede teorik ve nazarî kaldığı için uygulamada karşılaşılan farklı durumlara cevap vermede yetersiz kalmıştır. Bazı kelâmcılar, mütevatir olmadıkları gerekçesiyle hadisleri itikadi konularda delil kabul etmemişlerdir. Böylece hadisler itikat alanındaki tartışmalardan çıkarılmıştır. Bunun iki açıdan zararı olmuştur. Birincisi hadisler ihmal edildiği için kelâm ilmi tamamen teorik bir hüviyet kazanmış; hadis gibi önemli bir kaynağı ihmal eden kelâmın kavram sistemi felsefenin etkisinde kalmıştır. İkincisi ise özellikle hadis yorumlarında kelâmcıların tahkike dayalı metotlarından yeterince istifade edilememiştir.

Selef bilginlerinin ve bir kısım muhaddisin metodu ise uygulamayı esas aldığı ve teorik çerçevesi iyi çizilemediği için fazla dikkate alınmamış ve meşhur olmamıştır. Hâlbuki haberlerin hepsini nakil değeri itibarıyla eş değerde görmek mümkün değildir. Râvilerin hata yapmaması için gerekli

---

208 Enver el-Keşmirî, hadislerin ravilerinin adedine göre mütevatir-âhâd şeklinde ayrımını u -gun görmemekte ve yukarıdaki tasnifin en güzel tasnif olduğunu söylemektedir. Enver el-Keşmirî, Feyzu'l-bârî, IV, 506, 507 (dipnot).

209 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 557.

210 Serahsî, Usûl, I, 364.

kuralları belirleyen ve bu kuralları son derece titiz bir şekilde uygulayan muhaddislerin, en küçük bir şüphe duymadan kabul ettikleri haberleri, diğer haberler gibi görmek mümkün değildir. Bu nedenle muhaddisler, araştırıldığında en küçük bir tenkit bulunmayan rivâyetlerin kesin ilim ifade ettiğini kabul etmişlerdir.

B. HADİSİN HABER DEĞERİNE YÖNELİK TARTIŞMALAR

Nakle dayanan ilimlerde en önemli problem her zaman "rivâyetler arasındaki uyum" olmuştur. Rivâyetler arasındaki uyumsuzluklar/ihtilaflar küçük bile olsa, bazı önemli meselelerde ciddi sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İhtilaflı rivâyetler, dinle ilgili olduğunda daha da önem kazanmaktadır. İnsanlar dinî konulardaki ihtilaflardan daha ziyade rahatsız olmaktadır. Bu nedenle, ilk dönemlerde, hadis rivâyetleri arasındaki ihtilaflar, muhaddisler kadar fakihler hatta kelâmcılar tarafından da gündeme getirilmiştir. Kelâmcılar, hadislerin farklı şekillerde rivâyet edilmesinden dolayı muhaddisleri kınamışlardır. Ayrıca onlar, bazı varsayım ve ihtimallerden hareketle, bir kısım hadisleri kabul etmemişlerdir. Bu varsayımlardan en önemlisi, hadislerin bazı Câhiliye dönemi âdetlerinin veya o dönemde bilinen sözlerin Peygamber tarafından hikâye edilmesinden ibaret olduğudur. Buna göre, Hz. Peygamber, "Câhiliye ehli böyle yapardı veya şöyle söylerdi" diyerek onların bazı durumlarını veya sözlerini nakletmiş; bunları eksik dinleyen veya herhangi bir şekilde eksik nakleden râviler, bu ifadelerin bizatihi Resûlullah'ın (s.a.s.) sözleri zannedilmesine neden olmuşlardır. Hadisleri kabul etmemek için Mu'tezile'nin öne sürdüğü gerekçeleri ve bunları nasıl delillendirdiklerini şu metinde görmek mümkündür:

> "Ali'nin fazileti hakkında rivâyet ettikleriniz ve Ebû Bekir'in fazileti hakkında rivâyet edilenler doğru ise; "Ebû Bekir, Ali'den hayırlıdır" ve "Ali Ebû Bekr"den hayırlıdır denilmesi gerekir ki, bu çelişkidir; hâlbuki hakta çelişki olmaz. Dolayısıyla, bu çelişki, Peygamber'in (s.a.s.) hadisi o şekilde söylemediğinin veya hiç söylemediğinin delilidir. Çünkü haberler Ebû Bekir'in fazileti ve Ali'nin fazileti hakkında umum sîgasıyla gelince yukarıda açıkladığımızın dışında bir durum

söz konusu olamaz. Veya Peygamber (s.a.s.) o sözlerden birisini söylemiş ve o söz sahih olarak nakledilmiştir, diğerini ise söylememiştir. Onu da, raviler uydurmuş, siyerciler icat etmişlerdir. Ancak isnâdlar denk ve muhaddisler de bu isnâdları birbirine yakın buldular ise, hangisinin uydurma olduğunun bilinmesi de bizim için mümkün değildir. Çünkü, bu hadisler içinde, karşı tarafı kabule mecbur bırakacak kadar sahih bir hadis yoktur. Veya Peygamber (s.a.s.), bu rivâyetlerden birçoğunu söylemiştir, ancak maksadı ve hadislerin mânâsı o anda mecliste hazır olanlar tarafından bilinmekteydi; hatta, herkes, o hadisler içinde umum ve husus bildirenleri anlıyorlardı. Lâkin, râviler, seleften, hadisin mânâsının tevilini nakletmeden "mücerred" nakletmişler ve umum ifade eden lâfızlarla rivâyet etmişlerdir. Dinleyenler de, hadislerin ilk asıllarını ve nasıl söylendiklerini bilmedikleri için, hadisleri karşılaştırdıklarında, çelişkili olduğunu zannetmişlerdir."[211]

Bu ifadelerden da anlaşılacağı üzere, Mu'tezile'nin maksadı öncelikli olarak itikâdî konulardır. Çünkü yukarıdaki metinde söz konusu edilen iki ihtimal, yalnızca itikadî açıdan dile getirilmektedir. Onların asıl maksatları, mu'araza ve münakaşa esnasında, iki tarafın da naklî deliller getirmesi durumunda, şayet naklî deliller karşı tarafı ilzam edici değilse, bu delillerin her ikisinin birlikte geçersiz olduğunu (tesâkutu'l-edilleyn) vurgulamaktır. Aksi halde Hz. Ali'nin faziletini bildiren nasslarla, Hz. Ebû Bekir'in faziletini anlatan nasslar arasında, -biri diğerini nakz etmediği halde- çelişki bulunduğunun iddia edilmesi tasavvur edilemezdi.

Mu'tezile, hadislerin delil olmasını isnâdın güvenilir ve lâfızların da değiştirilmemiş olması şartına bağlamıştır. Nitekim bu konuda "Hadisin aslı (kitap) ve mahreci (râvisi) sahih olmalı; lâfızlarında ziyade ve eksiklik bulunmamalıdır."[212] demişlerdir. Onlara göre, haberlerin kesin ilim ifade etmesi için, mütevâtir nakledilmesinin yanında, hadisin mânâsının da, ancak bir şekilde anlaşılmaya müsait olması gerekmektedir.[213] Hadisin anlamında hata bulunduğu kanaatine vardıkları zaman, hadis metninin hatalı

211 Câhız, el-Osmâniyye, s. 137, 138.
212 Câhız, el-Osmâniyye, s. 158.
213 Câhız, el-Osmâniyye, s. 148.

nakledilmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmuşlardır. Bu durumda hadisi ya rivâyetler arasında ihtilaf bulunduğu gerekçesiyle ya da rivâyet esnasında hata yapılmış olabileceğini farz ederek reddetmişlerdir.

1. Rivâyetler Arasındaki Zahirî İhtilaflar

Hadislerde bulunan ihtilaflar ilk sahâbe neslinden itibaren çözümlenmeye, izah edilmeye çalışılmıştır. Çünkü, Resûlullah'ın (s.a.s.) birbiri ile çelişen sözler söylemeyeceği aşikârdır. Muhaddisler, rivâyet menheci ile, fakihler ise dirâyet menheci ile bu ihtilaflı gözüken rivâyetler için çeşitli çözüm yolları geliştirmişlerdir. Kelâmcılar ihtilaf kavramını daha farklı kullanmışlardır. Onlar, aklî delillerin ihtilaf etmesi, çelişmesi durumunda önemini kaybettiği gibi, ihtilaflı rivâyetlerin de önemsiz olduğunu, hiçbir değeri bulunmadığını öne sürmüşlerdir. Kelâmcılar, ihtilaf kavramının kapsamını da çok geniş tutmuşlardır. Onlara göre, hadislerin lâfızlarının farklı olması bile, hadiste bir vehen/zayıflık bulunduğunun delilidir.[214]

a. Muhaddislerin ve fakihlerin ihtilaflı rivâyetlere yaklaşımı

İhtilaf ve tenâkuz kelimeleri klasik usûl metinlerinde birlikte ve eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ancak İbn Kuteybe ve Tahâvî'nin eserleri incelendiğinde bu iki terimi farklı anlamlarda kullandıkları görülmektedir. Bu sebeple biz de çalışmamızda böyle bir ayrımı tercih ettik. Hadis lâfızlarındaki bazı farklılık ve zahirî çelişkileri "ihtilaf"; hadislerde zıtlık ve çelişki bulunduğu iddiasını da "mantıkî tenâkuz" olarak nitelendirdik. Hadisin ihtilaflı olması, yani bir konudaki rivâyetlerin farklılık arz etmesi, bazen aynı olayın anlatımında farklı lâfızların kullanılması ve kavlî hadislerin değişik şekillerde nakledilmesi şeklinde olabilir. Bu da, çoğu kez hadisin mânâ ile rivâyet edilmesi, ihtisar ve idrâc gibi rivâyetle alâkalı sebeplerin tabiî bir sonucudur. Bazen de anlatılan olayın teaddüdü, bir ifadenin farklı kişileri veya durumları anlatması gibi muhtemel durumlar söz konusudur.[215] Bu nedenle bu gibi hususların, her zaman bir rivâyet

214 Câhız, el-Osmâniyye, s. 145.

215 Hadisler arasındaki ihtilafların sebepleri için bkz. Çakan, Hadîslerde Görülen İhtilaflar; s. 109-148.

hatası gibi görülmesi doğru değildir. Sözlü veya yazılı nakledilen haberlerde bir kısım farklılıkların (ihtilaflar) bulunması normaldir. Ancak ahkâm hadislerindeki nesh durumu hariç, hadisler arasında çözümlenemeyen bir "tenâkuz" bulunmamaktadır.[216] Eğer hadisler arasında yorumlanamayan bir çelişki bulunur ve müteârız iki rivâyetten birini tercih etmek mümkün olmazsa, iki hadis de geçersiz kabul edilir[217] ve hadisler hakkında "tevakkuf"[218] edilir. Hadislerin ihtilaflı olduğunun iddia edilebilmesi için, iki rivâyetin de sübûtunun aynı derecede sahih olması ve isnâdların birbirine denk olması gerekir, aksi halde bir ihtilaftan bahsedilmesi uygun olmaz.[219] Ancak aralarında gerçek bir muârazanın bulunduğu hadislerin de yok denecek kadar az olduğu unutulmamalıdır.[220]

Hz. Peygamber'in sözleri arasında ihtilaf ve tezat bulunmaz. Çünkü Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'in insanlara bildirdiği hususlarda ihtilaflı şeyler söylemeyeceğini "Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, onda birçok ihtilaflar bulacaklardı"[221] âyetiyle garanti altına almıştır.[222] Bu İlâhî teyidin onun sünneti için de geçerli olduğunu kabul eden Tahâvî, Resûlullah'ın lisanından, birbirine muhalif sözlerin çıkmasını kabul etmemekte ve "böyle bir şey mümkün değildir"[223] demektedir. Ona göre, eğer hadisler arasında bir ihtilaf varsa, bu Hz. Peygamber'den değil onun fiillerini bize nakleden sahâbeler tarafından yapılmış bir hatadan kaynaklanmaktadır.[224] Şayet hadislerin bütün rivâyetleri, bir konudaki farklı rivâyetler bir araya getirilirse Tahâvî'nin ifadesiyle "Resûlullah'tan rivâyet ettiğimiz hadisler birbir-

216 İbnü's-Salâh, Mukaddime, s. 143.

217 Tahâvî, Müşkil, I, 269.

218 İki hadisin teâruzu durumunda her ikisinin de hükmünün geçersiz (tesâkut) olduğuna hükmedilmez; aksine tevakkuf edilir. Çünkü daha sonra, farklı durumların ortaya çıkmasıyla hadislerin tevil edilmesi ve teâruzun giderilmesi mümkündür bkz. Sehâvî, Fethu'l-muğîs, III, 73.

219 Tahâvî, Müşkil, III, 388.

220 Aralarında çözümlenemeyen teâruz bulunduğu gerekçesiyle metinleri "muzdarib" kabul edilen hadislere hadis usûl kitaplarında verilen örneklerde bazı âlimler tarafından gerçek bir "ızdırâb" olmadıkları gerekçesiyle tenkit edilmiştir bkz. Suyûtî, Tedrîb, I, 266, 267.

221 en-Nisâ (4), 82.

222 Tahâvî, Müşkil, I, 159.

223 Tahâvî, Müşkil, I, 11.

224 Tahâvî, Müşkil, II, 90.

lerini tasdik eder. İhtilaf böylece giderilir."[225] Nitekim bir hadiste, "Euzu bi kelimâtillahi't-tâmme..." duasını yatmadan önce okuyan kişinin sabaha kadar akrep sokmasından emin olacağı"[226]; bir başka rivâyette ise "seyahat esnasında bir yerde konaklayan kişinin oradan ayrılıncaya kadar, akrep sokmasından emin olacağı"[227] bildirilmiştir. Tahâvî, bu iki rivâyet arasında ihtilaf olmadığını belirtir ve "Ebû Hureyre hadisinin hükmü mukim için Havle'nin rivâyet ettiği hadisin hükmü ise seferî içindir. Nasıl ki seferde namaz gibi bazı hükümler hafifletiliyorsa, burada da seferde olan için süre uzun tutulmuştur."[228] diyerek hadisler arasındaki ihtilaf problemini haml metodu ile çözümlemiştir.

Hadisler arasındaki ihtilafların giderilmesi, hadisin sıhhati için gerekli görülmüştür. Bedrüddîn el-Aynî (ö.855/1451) ihtilaflı olduğu öne sürülen bir hadis hakkında "Bu hadisin ifadesi ne ilk tahsis edilen umumdur; ne de ilk tafsil edilen mücmeldir."[229] diyerek, ihtilaflı gözüken hadis metinlerinin yorumundaki en önemli kaideyi zikretmektedir. Muhaddisler, rivâyetler arasındaki çelişkilerin hadisin sıhhatine engel teşkil ettiğini kabul etmektedirler. Bu nedenle, bazı muarızların, öne sürdükleri çelişki iddialarının cevaplandırılmasına özen göstermişlerdir.[230] Böyle bir çelişki iddiası hakkında Tahâvî, "Bu haberlerin sıhhatinin ve bir kısmının diğerine zıt olmadığının ortaya çıkması" için bu tür haberlerin arasını telif ettiğini söylemiştir.[231]

İbn Kuteybe tevil edilmesi mümkün olmayan haberleri rivâyet ettikleri için selef âlimlerini kınamış; müşkil hadislerin yorumları ile birlikte rivâyet edilmesi gerektiğini öne sürmüştür.[232] Ayrıca yine o, ihtilaflı rivâyetlerin Kur'ân ile sabit bir hükmü iptal edemeyeceğini söylemiştir.[233]

---

225 Tahâvî, Müşkil, I, 165
226 Ahmed b. Hanbel, II, 290; aynı konudaki farklı rivâyetler için ayrıca bkz. Tahâvî, Müşkil, I, 18-26.
227 Müslim, Zikr, 54, 55; Tirmizî, De'avât, 40; Ahmed b. Hanbel, VI, 377, 378.
228 Tahâvî, Müşkil, I, 29.
229 Aynî, Umdetü'l-kârî, XV, 413.
230 Bkz. Tahâvî, Müşkil, VII, 105.
231 Tahâvî, Müşkil, VII, 443.
232 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 180.
233 Bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 142, 143.

O, kelâmî yaklaşımın öne çıktığı aynı zamanda son eserlerinden birisi olan el-İhtilâf fi'l-lafz'da bir konudaki haberlerin ihtilaflı ve bir olay hakkındaki şahitliklerin çelişkili olması durumunda değerini kaybedeceğini söylemektedir.[234] Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs'te kelâmcıların ihtilaflı oldukları gerekçesiyle tenkit ettikleri rivâyetleri yorumlamadaki gayreti dikkate alınırsa, İbn Kuteybe'nin, ciddi delillere dayanmadan hadislerin ihtilaflı olduğunun iddia edilmesine karşı olduğu; ancak, hadislerin itikadî konularda delil kabul edilmesi için de, rivâyetlerin ihtilafsız, metinlerin delâletlerinin kesin olması gerektiğini savunduğu söylenebilir. Nitekim o, rivâyetler arasında ihtilaf bulunduğu ve râvileri de hadisin mânâsını anlayamayan bedevîler olduğu gerekçesiyle, Allah Teâlâ'nın sıfatlarıyla ilgili bir rivâyeti kabul etmemiştir.[235]

b. Mu'tezile'nin ihtilaflı rivâyetlere yaklaşımı

Hadislerdeki rivâyet farklılıkları ve zahirî çelişkiler, sünnetin hücciyetine yöneltilen önemli eleştirilerden birisidir. Bu ihtilaflar hadisin lafzında veya mânâsında veya hem lâfız hem de mânâsında birlikte bulunabilir. Rivâyetler arasındaki ihtilaflar, fıkhî mezheplerin teşekkülünün sebeplerinden ve fakihler arasındaki tartışmaların da önemli âmillerindendir. Fakihlerin "ihtilafu'l-hadîs" konusuna yaklaşımı yanında, ayrıca Mu'tezile kelâmcıları ve benzeri metotları kullanan birtakım fırkalar da mezhebî görüşlerine uygun olmayan hadisleri ve kendilerine muhalif olan muhaddisleri tenkit maksadıyla hadisler arasındaki ihtilafları söz konusu etmişlerdir.[236] Kelâmcılar, hadisler arasındaki ihtilafları daha ziyade muhaddisleri itham etmek maksadıyla gündeme getirmişlerdir.[237] Onlar, hadisler arasındaki ihtilafların, Müslümanlar arasındaki ayrılıkların sebebi olduğunu ve bazı bâtıl

---

234 İbn Kuteybe, el-İhtilâf fi'l-lafz, s. 45.

235 Bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 145.

236 İbn Kuteybe'nin,Te'vîl 'de yüz yedi babtan kırk birinde hadislerdeki "tenâkuz" iddialarını cevaplandırmış olması; Tahâvî'nin Şerhu Müşkili'l-âsâr 'da daha ziyade ihtilaf ve tenâkuz iddialarını cevaplandırması, o dönemde hadislere yöneltilen en önemli işkâl iddiasının ihtilaf ve çelişki olduğunu göstermektedir. Ve bu iddiaların, ifade ediliş biçiminden, daha çok kelâmcılar başta olmak kaydıyla akılcılar tarafından dile getirildiği de anlaşılmaktadır.

237 Çakan, Hadîslerde Görülen İhtilaflar, s. 83.

fırkaların, İslâm aleyhine delil olarak bu hadisleri kullandığını ileri sürerek, muhaddisleri eleştirmişlerdir.[238] Hâlbuki, rivâyet konusunda hadisçilere itimad edilmesi gerektiğini, Mu'tezile kelâmcıları da kabul etmektedir. Nitekim, Şiâ'nın iddialarına karşı fakihleri ve muhaddisleri delil göstermişler ve Şiîleri muhaddislerin rivâyet ettiği haberlere itimat etmedikleri için kınamışlardır.[239] Câhız, Şiâ'nın bazı iddialarını cevaplandırırken, onlara hadisçilerin naklettiği haberlere başvurulmasını öneriyor ve şöyle diyor: "Hadisleri nakledenlere ve ashâbu'l-hadise başvurunuz. Tartıştığımız konularda onlarda kâfi haberler vardır; kapalı olan konularda da yine onların, yeterli bilgileri vardır."[240] Mu'tezile kelâmcılarının hadisçiler hakkında söylediği bu sözler, oldukça önemlidir. Her şeyden önce, iki muhalif fırkanın aralarındaki tartışmalar esnasında, muhaddisleri referans göstermesi, muhaddislerin metodunun o dönemdeki itibarını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Hayyât da mülhid İbnü'r-Râvendî'ye karşı yazdığı el-İntisâr ve'r-redd ala İbni'r-Râvendî adlı reddiyede Câhız gibi, zaman zaman muhaddisleri referans göstermekten çekinmemiştir.[241]

Hadisler arasındaki ihtilafları gündeme getiren Mu'tezile'nin konuya yaklaşımı ise tamamen aklî ve ahlâkîdir. Onlar, "muzdarib olanda yakîni mânâ yoktur" kaidesine binaen bu iddiayı ileri sürmüşlerdir.[242] Mu'tezile bilginleri ihtilaflı haberleri, "Peygamber'den bu hadisi rivâyeti nasıl caiz görüyorsunuz? Hâlbuki siz, ondan şu hadisi rivâyet ediyorsunuz."[243] diyerek reddetmişlerdir. Ayrıca "Bu tenakuz ve ihtilaftır. Müslümanlar bunlar sebebiyle tefrikaya düşerler, kaderîler ve kaderi kabul edenler bu rivâyetlerle ihticac ederler." diyerek ahlâkî endişelerini de zaman zaman dile getirmişlerdir.[244] Bu sebeplerle de ihtilaflı hadislerin, delil olamayacağını öne sürmüşlerdir.[245] Mu'tezile, "bir şey ya vardır ya yoktur", "olumsuzluk ile

238 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 95.
239 Câhız, el-Osmâniyye, s. 170, 171.
240 Câhız, el-Osmâniyye, s. 151.
241 Bkz. Hayyât, el-İntisâr, s. 203,
242 Câhız, Makâletü'l-Osmâniyye, s. 32.
243 Tahâvî, Müşkil, II, 93.
244 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 95.
245 Câhız, el-Osmâniyye, s. 3, 4.

olumluluk ne birleşebilir ne de ikisi birden ortadan kalkar" ve "bir cisim bir anda iki yerde bulunamaz" gibi aklî kaziyelerle tezat teşkil ettiği kanaatinde oldukları için ihtilaflı ve çelişik zannettikleri hadisleri reddetmişlerdir.[246] Mu'tezile'ye göre, "Aklî deliller arasında uyuşma (tearüf), sem'î deliller arasında da uygunluk bulunmaz ise, itidal kaybolur, söz bâtıl olur."[247]

Mu'tezileye göre, rivâyetle bilinen meselelerde, nakledilen haberler güvenilirlilik açısından denk ve birbirine aykırı bilgiler ihtiva ediyor ise, aynı konuda nakledilen şiir ve mesellere bakılır, onlarda da iki rivâyetten birini tercih ettirecek bilgi yok ise, bu iki iddia "hüccetü'l-akl"da müsavi olur.[248] Onların "hüccetü'l-akl" ile kastetdikleri ise aklî ilkelerdir. Aklî ilkelerin birisi de çelişmezlik ilkesidir. Dolayısıyla, onların çelişki konusuna bu kadar önem vermeleri, tamamen o dönemdeki kültürel ve ilmî ortam ile ilgilidir ve aklî bir yaklaşımdır. Nitekim, yukarıda iktibas ettiğimiz ifadelerinde görüldüğü gibi, onlar haber rivâyeti ile şiir ve mesellerin rivâyetini ve bilgi değerini hemen hemen aynı derecede görmektedirler. Nitekim Câhız'ın ihtilaflı haberlerin kabul edilmemesine gerekçe olarak zikrettiği "İhtilaflı haberler ise birbirlerini iterler, biri diğerinin hükmünü nefyeden ve denk olan haberlerin ise açıklama özelliği ve (birini diğerine tercih ettirecek) üstünlüğü yoktur."[249] ifadesinde de bu yaklaşımı görmek mümkündür. Netice olarak, çelişkili haberlerin hükmünü de şöyle beyan etmişlerdir: "Teâruz eden şer'î nasslar delil olmaz. Çünkü teâruz ve temânu şerî delilleri sanki hiç yokmuş durumuna düşürür ve yalnızca akıl delili kalır."[250] Nitekim bu konuda Câhız da şöyle der:

> "Muâraza kelimesi, "muvâzene" ve "mukâyele" kelimelerinin (müşâreket mânâsında) benzeridir. Onlar bizim haberlerimize denk, mahrec ve tarîkında benzer haberler getirirse bize muâraza etmiş, müsavi olmuş ve mukabele etmiş, böylece bizim delilimizle denklik sağlamış olurlar. Bu durumda karşılıklı birbirimizin delilini

246 Bu kaziyelerin tenkiti için bkz. Fahruddîn er-Râzî, Kelâm'a Giriş (el-Muhassal), s. 22-28.
247 Câhız, el-Osmâniyye, s. 134.
248 Câhız, el-Osmâniyye, s. 4.
249 Câhız, el-Cevâbât ve istihkâku'l-imâme, s. 290, 291
250 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 685.

saf dışı bırakmış oluruz."[251]

İhtilaflı haberleri delil kabul etmeyen Mu'tezile kelâmcıları, bazen söz konusu ihtilafları çözümlemeyi tercih etmişlerdir. Ancak genel usûllerine uygun olarak ihtilafları çözümleme konusunda da aklî bir yöntem benimsemişlerdir. Onlara göre, ihtilaflı rivâyetlerin "kıyas" ile ortasının alınması gerekir. Buna göre, farklı rivâyetlerin en ağır ve en hafif hüküm bildirenleri bırakılarak, ikisinin ortasını anlatan haber tercih edilir.[252] Bu çözüm her ne kadar akla uygun gibi gözüküyorsa da her meseleye uygulanması mümkün değildir. Ayrıca haberlerin mümkünse yine haberlerle açıklanması daha isabetli bir yaklaşımdır. Ancak muahhar dönem Mu'tezile âlimleri müteârız hadislerin durumu ve tevilindeki metotlar hakkında Sünnî usûlcüler gibi tafsilatlı açıklamalar yapmayı, bu çerçevede ihtilaflı rivâyetleri cem veya tercih etmeyi uygun bulmuşlardır.[253]

Muhaddisler, mücerred farklı lâfızlarla rivâyeti (ihtilaf), bir red sebebi olarak gören Mu'tezile'nin iddialarını kabul etmemiştir. Muhaddisler, hadislerdeki ihtilafların çoğu zaman yanlış anlamadan veya hadislerin farklı meselelerle ilgili olmasından kaynaklandığını söylemişler ve ilgili eserlerde bu hadislerin tevilini yapmışlardır. Müşkilü'l-hadis konusundaki kitapların önemli bir bölümü bu gibi itirazları cevaplandırmaya ayrılmıştır.[254]

Mu'tezile kelâmcıları, ihtilaflı rivâyetleri kabul etmemelerine karşın, uygulanan ve meşhur olan sünnetlere önem vermişler, bazı haberleri ise şaz oldukları gerekçesiyle reddetmişlerdir. Bu nedenle "(Halk arasında) bilinmeyen sözler kabul edilmez, kıymetsizdir." demişlerdir.[255] Ayrıca "uygulanan hükümleri" (el-ahkâmu'l-müsta'mele) de haberin sıhhati için bir

---

251 Câhız, Hucecü'n-nübüvve, s. 251.

252 Câhız, Makâletü'l-Osmâniyye, s. 20, 21.

253 Bkz. Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 672 vd.

254 Tahâvî'nin Şerhu Müşkilü'-âsâr 'ında en çok üzerinde durulan konu hadisler arasındaki ihtilaf ve çelişkilerin çözümlenmesidir. İbn Kuteybe de Te'vîl 'de kırk bir yerde hadisleri "mütenâkız", dört yerde "ihtilaflı" ve altı yerde de "kendi içinde çelişik" olduğu için tenkit edildiğini örnekleriyle açıklamıştır. Bu da Te'vîl 'in yarısından fazlasının bu çeşit itirazların cevaplarını içerdiğini göstermektedir.

255 Câhız, Makâletü'l-Osmâniyye, s. 33.

delil kabul etmişlerdir.[256] Mu'tezile kelâmcıları halihazırdaki uygulamalara önem vermişler, sağ el ile sol el arasında fazilet açısından bir fark bulunmadığını anlatmak için, fakihlerimiz ve halk yüzüklerini sol eline takıyor gerekçesini öne sürmüşler ve "Şaz bir rivâyetten dolayı herkesin uyguladığı açık bir hükmü terk etmeyiz." demişlerdir.[257] Hatta Câhız, mütevâtir haberleri kabul etmeyenlerin, şaz haberleri kabul etmek zorunda kalacağını söylemekte ve onları kınamaktadır.[258] Ona göre şaz hadis, meşhur olmayan her hadistir. O, bu konuda şöyle söyler:

> "Hadisi sika râvi kendisi gibi sika râviden rivâyet ederse, -ancak bu rivâyet meşhur (müstefîz) ve yaygın olandan nakledilmiş meşhur ve yaygın bir haber olmazsa- hadis şaz olur. Hadisi muhaddislerin zayıf kabul ettikleri iki veya üç râvi rivâyet ederse, nakledenler zayıf olduğu için hadis zayıf olur. Bu hadise şaz denilmez. Çünkü hadis üç vecihten gelmiştir."[259]

Ma'rûf sünnetin önemini Hayyât da şöyle ifade etmektedir: "Resûlullah'dan ümmetin çoğunluğunun naklettiği, maruf sünnetler vardır. Kim, onun maruf sünnetine aykırı bir haber rivâyet ederse o kişinin yalancı olduğu bilinir, sözü reddedilir. Maruf ve meşhur sünnet onun görüşünün bâtıl olduğuna şahitlik eder."[260] Ancak uygulamada bu hassasiyeti gösterememişler -rivâyet ilimleriyle ciddi mânâda ilgilenmedikleri için- zaman zaman zayıf ve uydurma haberler ile istişhad etmişler ve bu tür haberleri tenkitsiz nakletmişlerdir.[261]

Bu arada Nazzâm'a nispet edilen bir görüşe göre, o, uykunun abdesti bozduğunu kabul etmemiştir. Nazzâm'ın bu hususu ispat etmek için uyguladığı istidlâl tarzı da oldukça ilgi çekicidir. Ona göre, uyku abdesti bozmamaktadır; ancak insanlar sabah kalktıklarında uyku mahmurluğundan kurtulmak ve temizlenmek için abdest almaktadırlar. Zamanla bu duruma

---

256 Câhız, el-Bursân, s. 340.
257 Câhız, el-Bursân, s. 341.
258 Câhız, el-Osmâniyye, s. 82.
259 Câhız, el-Osmâniyye, s. 115, 116.
260 Hayyât, el-İntisâr, s. 203.
261 Bkz. Câhız, Hayevân, II, 258, 259, 354.

alışılmış ve abdestin uykudan dolayı alındığı zannedilmiştir. Yine ona göre, cumâ günü alınan gusül abdesti de böyledir; insanlar, dinî bir hususiyeti olduğu için değil, temizlenmek için âdetleri icabı gusül yapmaktadırlar.[262] Bu istidlalde, onun olayları, sosyal ve kültürel yönden açıklama gayretini müşahede etmekteyiz. Hatta Nazzâm bunlara o kadar önem vermektedir ki, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi sahih hadislerle sabit dinî hükümleri bile[263] örf, âdet ve alışkanlık neticesinde ortaya çıkmış meseleler olarak izah etmek istemektedir.

2. Rivâyet Esnasında Hata İhtimali

Resûlullah'ın (s.a.s.) sünnetini kabul etmemek, onun hücciyetini inkâr etmek mümkün olmadığı için, çeşitli sebeplerle kabul edilmek istenmeyen hadisler hakkında teorik bir izah öne sürülmüştür. Buna göre, hadisi gerçekten Peygamber (s.a.s.) söylemiştir; ancak raviler bazı hatalar yapmışlar ve hadisin gerçek mânâsı değişmiştir. Bu hatalar, eksik tespit, rivâyet esnasında bazı önemli lâfızları hazf etme veya aynı mânâya geldiği zannedilen kelimeler ile değiştirme; hadislerin anlaşılmasını temin eden karîneleri nakletmeme ve Resûlullah'ın (s.a.s.) başkalarından naklettiği sözleri onun sözü zannetme gibi hususlardır.

Gerçekten de hadisin eksik tespit edilmesi bazen hadisin mânâsının yanlış anlaşılmasına neden olur. Bu nedenle Hz. Peygamber, sohbet meclisine yeni birisi gelince sözünü tekrar ederdi.[264] Bu duruma "Zina ile doğan çocuk, üç kişinin en kötüsüdür."[265] ve "Tüccar günahkârdır."[266] hadisleri örnek olarak gösterilmiştir. Hz. Peygamber bu hadislerinde, aldatan tüccarı ve annesine söğen zina çocuğunu kastetmiştir.[267] Râviler ise hadisi eksik dinlemişler ve eksik

262 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 38.

263 Uykunun abdesti bozduğuna delil olarak nakledilen hadisler için bkz. Muvattâ, Tahâret, 10; Tirmizî, Tahâret, 57; Ebû Dâvud, Tahâret, 79; Cuma günü gusül abdesti almanın sünnet olduğuna dair haberler için bkz. Buhârî, Cumu'a, 2,3, 5, 6; Ezân, 161; Müslim, Müsâfirîn, 26; Cumu'a, 1, 2.

264 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 550, 551.

265 Ahmed b. Hanbel, II, 311; Ebû Dâvud, Itk, 12.

266 Bkz. Ahmed b. Hanbel, III, 428, 444; krş. Tirmizî, Büyû, 4; İbn Mâce, Ticârât, 3.

267 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 550, 551.

rivâyet ettikleri için de söz konusu hadisler müşkil zannedilmiştir.[268]

Hz. Peygamber, bazen de başkalarının sözlerini nakletmiştir. Ancak onu dinleyenler, o sözü, Hz. Peygamber'in sözü zannetmişler veya eksik dinledikleri için, başka birinden naklettiğini duyamamışlardır. Haddi zatında Hz. Peygamber, o sözü başkasından hikâye tarîkıyla söylemiştir.[269] Daha sonra hadis nakledilirken, sanki Resûlullah'ın (s.a.s.) hadisiymiş gibi nakledilmiştir. Gerçekte ona ait olmayan bu sözün, Hz. Peygamber'in diğer hadisleriyle çelişmesi ile hata ortaya çıkmaktadır. Bu durumun gerçekleştiğini gösteren -birkaç sayılı örnek dışında- örnek bulunmadığı halde, nedense kadim ve muahhar dönem Mu'tezile âlimleri bu hususun üzerinde çok durmuşlardır. Muhtemelen, onlar çeşitli sebeplerden dolayı, kabul etmekten çekindikleri ve Resûlullah (s.a.s.)'e yakıştıramadıkları bazı hadisleri inkâr için, bu ihtimali sürekli gündemde tutmuşlardır. Nitekim Câhız, kabul etmek istemediği hadisleri tenkit ederken, bazen bu gerekçeyi öne sürmüştür:

> "Peygamber (s.a.s.), eğer bu sözü söylemiş ise, halkın sözlerini anlatmak (hikâye) maksadıyla söylemiştir. Muhtemelen, bu sözün, o zaman bilinen bir mânâsı vardı. İnsanlar, bu haberin anlaşılmasını sağlayan gerekçeyi zikretmeden, haberin tazammunlarını anmadan, yalnızca haberi rivâyet etmişlerdir. Belki de, bu hadisi dinleyen kişi, sonunu duymuş, ilk kısmını duymamıştır. Belki de, Peygamber (s.a.s.), ashâbından, aralarında o konuda bir şeyler geçmiş bulunan bazı insanları kastederek (o sözü söylemiştir). Bütün bu ihtimaller, uygun, reddedilmeyen, mümkün ve karşılaşılan durumlardır."[270]

Mu'tezile usûlcüleri, başkalarından hikâye edildiği halde, Hz. Peygamber'in söylediği zannedilen hadislere örnek olarak "Uğursuzluk üç şeydedir: Ev, binek hayvanı ve kadın."[271] ve "Mevtâ, ailesinin kendisine ağ-

268 Buna benzer bir durum da Ka'bu'l-Ahbâr için söz konusudur. O, naklettiği sözleri u - durmamıştır; o, muhtemelen, "Ben kitapta böyle buldum" "Tevrat'ta böyle yazılıdır" gibi ifadelerle sözlerini nakletmiştir, ancak bu ifadeler râviler tarafından hazf edilmiş ve bütün o sözlerin Ka'bu'l-Ahbâr'a ait olduğu zannedilmiştir. Bkz. Câhız, Hayevân, IV, 202, 203.

269 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 641, 642, 643.

270 Câhız, Hayevân, I, 305.

271 Buhârî, Cihâd, 47; Ahmed b. Hanbel, II, 126.

laması sebebiyle kabirde azap ediliyor."[272] hadislerini göstermişlerdir.[273] İlk hadiste, bu sözün câhiliye Araplarına ait olduğunu söyleyen Hz. Aişe'dir. İkinci hadis ise, farklı şekillerde de yorumlanmıştır.[274]

Hadis tarihinde yalnızca sayılı birkaç örneği olan bu ihtimalin ciddi bir şüphe gibi üzerinde durulmasının sebeplerinden birisi, kanaatimizce, Mu'tezile gibi bazı mezheplerin usûllerine aykırı olduğu için kabul etmediği hadislerin sayısının yüzlerle ifade edilmesidir. Aklı başında hiç kimse, bu kadar hadisi uydurmak için insanların seleften halefe ittifak ettiklerini iddia edemez. Nitekim ünlü Mu'tezile usûlcüsü Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, kaderi ispat eden ve Allah Teâlâ'nın haberî sıfatlarını bildiren yüzlerce hadisin hepsinin de uydurma olmasının imkânsız olduğunu itiraf etmektedir.[275] İşte onlar, bu hadislerin nasıl ortaya çıktığını izah etmek maksadıyla ihtimale dayanan teoriler ortaya atmışlardır. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, bu ihtimalleri şöyle sıralar:

> "Bunları rivâyet eden sahâbelerin bir kısmının hadislerde yanılmış olması ve hata yapması mümkündür. Veya Peygamber (s.a.s.), o sözleri başkalarından nakletmiştir, onu dinleyen râvi de Hz. Peyamber'in kendi sözü zannetmiştir. Veya râvi, hadisin doğru anlaşılmasını sağlayan sebebi zikretmemiştir. Veya hadisin hükmünün bilinmesini sağlayan (karîne) daha önce geçmiştir, râvi onu duymamıştır."[276]

Câhız da rivâyetlerin birçoğunun, gerekçeler ve deliller zikredilmeden "mücerred" nakledilmiş olmasından yakınmakta ve "Eğer olayları, sebepleri ve delilleri ile birlikte rivâyet etseydiler, işler daha kolaylaşırdı." demektedir.[277] O, sebebi anlatmadan, delili zikretmeden, yalnızca "lafzın zahirinin" dikkate alınmasından şikâyetçi olmaktadır.[278] Câhız'ın bu sözlerinden, genel kanaatin aksine, hadislerin lâfızlarına ihtimam gösterilerek nakledildiğini anlamaktayız. Câhız, aşırı bulduğu bu titizliği, kınamakta ve

272 Buhârî, Cenâiz, 32, 33; Megâzî, 8; Müslim, Cenâiz, 18, 19, 22.
273 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 550, 551.
274 Hadisin farklı tevilleri için bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 160 vd.
275 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 550.
276 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 550.
277 Câhız, Hayevân, I, 339.
278 Câhız, Hayevân, I, 339.

hadislerin sahâbeler tarafından anlaşıldığı halde, sonraki nesillerin -anlamayı kolaylaştıran karîneler bilinmediği için- hadisleri doğru anlayamadıklarından yakınmaktadır. Hâlbuki sözlü rivâyetlerde, bu karîneler, sebepler ve deliller hoca tarafından açıklandığından, bu mahzur asgariye inmiş olmaktadır. Ancak, hadisin kitaptan okunması durumunda, karînelerden mücerred bu metinleri anlamak oldukça zorlaşmaktadır. Hadis metinlerini daha ziyade, kitaplardan nakleden Câhız gibi Mu'tezile imamları için, bu yanlış anlama, ciddi bir mesele olduğundan, bunu bütün hadis rivâyetine teşmil etmiş olmalıdırlar.

Yine, hadisin gerçek mânâsının bilinmesini temin eden bazı karîneler nakledilmemiş olabilir. Ayrıca, hadisin "kelâmın sılası" kabilinden olduğu, bir başka deyişle, Hz. Peygamber'in sözün gelişi böyle söylediği iddia edilmiştir. Hz. Peygamber'in bu ifadesi, o anda mecliste hazır bulunanlar tarafından sözün siyak ve sibakı bilindiği veya anlamayı kolaylaştıran karîneler hâzırûn tarafından görüldüğü veya bilindiği için doğru anlaşılmıştır; ancak bu hadisin rivâyet edilmesi durumunda bu karîneler ortadan kalkmakta, böylece de hadis yanlış anlaşılmaktadır. Nitekim Câhız, bir hadis hakkında, "Peygamber (s.a.s.), bunu kesinlikle söylememiştir. Eğer söylemişse kelâmın sılâsı (sözün gelişi) veya bir başkasından nakil suretinde (hikâye) söylemiştir."[279] demektedir. Meselâ, "Dehre sövmeyin; dehr, Allah'tır."[280] şeklinde rivâyet edilen hadisi Abdurrahmân b. Mehdî (ö.198/814), şöyle açıklamıştır:

Câhiliye döneminde insanlar, "Bizi ancak dehr/zaman helâk eder."[281] derlerdi. Halk böyle söyleyince, Resûlullah (s.a.s.), "Bu, Allah'tır." buyurdu. Hz. Peygamber, bu sözüyle, asırları helak eden Allah Azze ve Celle'dir, demek istemiştir. Ancak onu dinleyen, "Bu Allah'tır." sözünün, "dehr"in yerine kullanıldığını zannetti ve hadisi "Dehre sövmeyin; dehr, Allah'tır." şeklinde hatalı olarak rivâyet etti. Câhız, Abdurrahman b. Mehdî'den naklettiği bu izahın, hadis hakkındaki en güzel açıklama olduğunu söylemektedir.[282]

279 Câhız, Hayevân, II, 184.
280 Ahmed b. Hanbel, V, 299, 311.
281 el-Câsiye (45), 24.
282 Câhız, Hayevân , I, 340.

Anlamayı zorlaştıran karînenin hazfı, bazen bir hadisteki kelimeyi, eş anlamlısı olduğu zannedilen başka bir kelime ile değiştirmek şeklinde olur. Meselâ, Resûlullah (s.a.s.), şair Hassân'a (r.a.), "Söyle, Rühulkudüs, seninledir"[283] buyurmuştur. Rühulkudüs'ün, Cibrîl'in adı olmasına bakan bazı râviler, hadisi, "Cibrîl" seninledir şeklinde de rivâyet etmişlerdir.[284] Hâlbuki, Rühulkudüs, başka anlamlarda da kullanılmıştır. Bu nedenle de Câhız, hadisin, "Allah, seni korumaktadır; O'nun yardımı seninledir." şeklinde anlaşılmasının daha uygun olduğunu öne sürmüştür.[285]

Yukarıda zikredilen ihtimallerin bütün haber-i vâhidler için nazarî açıdan mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte, bu ihtimallerin imkân dahilinde olduğunu öne sürerek sabit haberleri kabul etmemek aşırı bir şüpheciliktir. Ayrıca bir delili bulunmadığı zaman, bu tür zihnî spekülasyonların ve ihtimallerin ilmî düşünce açısından hiçbir değeri de yoktur. Kelâmcıların ifadesiyle bir şey ya "imkân-ı aklî" (aklen mümkün olma) veya "imkân-ı vukû'î" (gerçek âlemde mümkün olma) açısından ele alınabilir.[286] Gerçekleştiğine dair hakkında delil bulunmayan bir şeyin, yalnızca aklî açıdan mümkünlüğü tartışılabilir ki, bu imkânın da tarihî olaylar konusunda ilmî bir değeri yoktur.[287] Muteber delillerle teâruz iddiası da çoğu zaman tartışmalı ve ihtilaflı konularda olmaktadır. Kaldı ki, ashâb-ı kirâm döneminde anlaşılması mümkün bu tür durumların, sahâbîler tarafından tespit edilmesine önem verildiği bilinmektedir. Nitekim, yukarıda zikredilen örnekler de sahâbîlerin tespit ve tenkitleri ile bilinmektedir.

Bu durumda yapılması gereken, hadisleri bu tür genellemelere dayanan iddialar ile reddetmek değil, her bir rivâyeti araştırarak gerçeği bulmaya çalışmaktır. Hadis tarihi incelendiğinde hadisçilerin bu tür iddiaların farkında olduğu ve rivâyet esnasında, bu ihtimalleri her zaman dikkate al-

---

283 Buhârî, Salât, 68; Müslim, Fedâilü's-sahâbe, 151, 152.

284 Buharî, Edeb, 91.

285 Câhız, Hayevân, I, 340.

286 Krş. Cüveynî, el-Burhân, I, 108.

287 Modernistler tarafından sünnete yöneltilen tenkitlerde de hep bu ihtimale dayalı akıl yürüme metodunun kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Ebû Reyye, hadisleri tenkit ederken, hadis metninin gerçekte, İsrâiliyyât olabileceği, mânâ ile rivâyet edilmiş olabileceği gibi ihtimalleri dile getirmektedir. Bkz. Ebû Reyye, Muhammedi Sünnet, s. 89-128; 163-195.

dıkları ve yukarıda sıralanan sebeplerle bazı rivâyetleri tenkit ettikleri ve kabul etmedikleri görülmektedir. Bu tenkitlerin rivâyet esnasında yapılması önemlidir, daha sonraki dönemlerde yapılan tenkitler, çoğu zaman bir kısım ihtimallerin dile getirilmesinden öteye geçemeyecektir. Çünkü hadis ilmi, rivâyete dayanan bir ilimdir. Muahhar dönemlerde ise, hadisin rivâyetleri karşılaştırmalı bir şekilde incelenerek bazı rivâyetlerdeki hataların tespit edilmesi mümkün olduğu gibi, raviler hakkında geçmişte yapılmış değerlendirmeler yeniden gözden geçirilerek dikkatlerden kaçan hususlar tespit edilebilir. Kaldı ki, bu karşılaştırmalarla bile hadislerin sübûtu hakkında nihaî hükümler vermek kolay değildir. Ancak, hadisi anlamak ve yorumlamak için bu mukayeselerin vazgeçilmez öneme sahip olduğu da unutulmamalıdır.

3. Hadisin Kur'ân'la Uyumu: Kur'ân'a Arz[288]

İslâm hukukçuları hadislerin ihtiva ettiği fıkhî hükümleri belirleme, kelâmcılar ve muhaddisler ise sıhhatini tespit maksadıyla hadisin Kur'ân'la karşılaştırılması (arz) üzerinde durmuşlardır. Fıkıh bilginlerinin konuya yaklaşımı "anlama", hadisçilerin ve kelâmcıların yaklaşımı ise "bilgi" eksenlidir. Hadislerin doğru anlaşılması, isabetli yorumlanması için Kur'ân'la karşılaştırılması usûlü Hz. Peygamber döneminden itibaren uygulanmıştır. Ancak sübûtu hakkında karar verilmesi maksadıyla hadisin Kur'ân'la karşılaştırılması tartışmalı bir meseledir. Zira bir haberin sübûtunu tespit ile muhtevasının anlaşılması ayrı ayrı meselelerdir. Hadisleri daha iyi anlamak için Kur'ân ile karşılaştırmanın faydası, hatta zarureti açıktır. Lâkin rivâyet kuralları hakkıyla yerine getirilerek nakledilen haberlerin, genel ilkelere aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmesi ise tartışmaya açık bir husustur. Bu kısımda, "Hadisin sübûtunu tespitte Kur'ân'a arz edilmesi gerekli midir?" sorusunun cevabı aranacaktır.[289]

288 Bu kısım daha önce neşrettiğimiz "Hadisin Sübûtunu Tespitte Kur'ân ile Karşılaştırma M - selesi" (İlam Araştırma Dergisi, cilt. 2, sayı. 2, İstanbul 1997) adlı makâlemizin özetidir.

289 Hadisleri Kur'ân ile karşılaştırma konusundaki çalışmalar için bkz. Yıldırım, Suat, "Hadisl - ri Kur'ân'la Karşılaştırma Meselesinin Kaynakları", Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı, Ankara 1978, s. 105-114; ayrıca yazarın bu konuda şu kitabına da bakılabilir: Peygamberimiz'in Kur'ân'ı Tefsiri, İstanbul 1983, s.91-96; ayrıca bkz. Çakın, Kamil, "Hadisin Kur'ân'a Arzı

Hadislerin Kur'ân ile karşılaştırılmasını gerekli görenler, hadisin sıhhatini ve hücciyetini Kur'ân'a uygunluk şartına bağlamak istemişlerdir. Bunlar "sahih sünneti" belirleme amacıyla "sübûtu kat'i" olan ve "ilm-i yakîn" ifade eden Kur'ân âyetleriyle, ekseriyeti itibariyle "sübûtu zannî" olan hadisleri sınamak ve kontrol etmek gerektiğini söylemişlerdir.[290] Mesela Mu'tezile'nin önde gelen bilginlerinden Kâdî Abdülcebbâr, yanılması mümkün bir râvinin haberiyle (haber-i vâhid) Kur'ân'a itiraz edilemeyeceğini söyleyerek, bu duruma işaret etmiştir.[291]

Hadisin sübûtunu tespit için Kur'ân ile karşılaştırmayı gerekli görenler ya hadisin Kur'ân'ın umumuna veya ruhuna aykırı olduğunu iddia etmişler ya da hadisin belirli bir âyet ile çeliştiğini öne sürmüşlerdir. Her iki durumda da Kur'ân'ın değişmeden geldiği, hadislerin bir çoğunun ise âhâd haberler olduğu; bu nedenle de hatalı ya da eksik nakledilmiş olabilecekleri kaziyesinden hareket edilerek, söz konusu hataların Kur'ân ile tashîh edilmesi arzu edilmiştir. Nitekim çağdaş bilginlerden Muhammed Gazalî, ısrarla bu ilk husus üzerinde durmakta ve hadislerin sübûtunu tespit ederken, "Kur'ân'a vukufiyetle kazanılan meleke"nin[292] ve "Kur'ân'ın ruhu"nun[293] esas alınması gerektiğini öne sürmektedir. Ona göre "vahiyle çelişen bir hükmün hadiste varid olması mümkün olmadığı için"[294] bir hadisin Kur'ân ile çelişmesi, onun illetli ve şaz olduğunu gösterir.[295] İlletin

Meselesi", (A.U.İ..F.D., sayı. XXXIV, yıl. 1993, s. 237-262); Polat, Salâhaddin, "Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri", Sünnetin Dindeki Yeri , İstanbul 1997, s. 177-185; Koçkuzu, Ali Osman, "Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri" adlı tebliğe katkı yazısı, Sünnetin Dindeki Yeri, İstanbul 1997, s. 194-204.

290 Sıhhatini tespit maksadıyla sünnetin Kur'ân'la karşılaştırılması gerektiğine inanan ça - daş bilginlerden İzzüddîn Belîk'in bu konuda ileri sürdüğü gerekçeler için bkz. a.mlf., Mevâzînü'l-Kur'ânve's-sünneli'l-ehâdîsi's-sahîhave'd-da'îfeve'l-mevdû'a,s.29vd.;bueserde Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilen hadislere örnek için bkz. a.mlf., a.g.e., s. 69-125. Bu eserin tenkidi için bkz. Sâlim Alî el-Behnesâvî, es-Sünnetü'l-müfterâ aleyha, s. 346 vd.

291 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhtasar fî usûli'd-dîn I, 191.

292 Muhammed Gazalî, Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet, s. 103.

293 Muhammed Gazalî, Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet, s. 81.

294 Muhammed Gazalî, Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet, s. 77.

295 Muhammed Gazalî, Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet, s. 31.

ve şazın tanımında muhaddislerin bu tür bir kıstası kullanmadıklarını[296], Muhammed Gazali'nin bu terimleri klasik ıstılahın dışına çıkardığını hatırlatmak gerekir.

a. Hadisleri Kur'ân ile karşılaştırmanın tarihçesi

Hadisi, Kur'ân ile tashîh etme isteği oldukça eskidir. Haricîler'in bir kısmı Kur'ân'ı yeterli görmüşler ve "Bize Allah'ın Kitab'ı yeter." demişlerdir.[297] Onlar, şer'î hükümlerin ancak Kur'ân'da bulunduğu takdirde delil olabileceğini iddia etmiş; recmi ve mestler üzerine meshi bu sebeple kabul etmemişlerdir.[298] Bu görüşleri nedeniyle hadislerin Kur'ân'a arz edilmesi ile ilgili rivâyetin Haricîler tarafından uydurulduğu ileri sürülmüştür.[299] Şâfiî, sünneti inkâr edenler içinde bir grubun, sünnetin kabulü için Kur'ân'a muvafık olma şartını ileri sürdüğünü nakletmiştir.[300] Şayet bahsi geçenler, Haricîler ise, bu durumda onların, hadislerin sübûtunu tespit maksadıyla Kur'ân ile karşılaştırma metodunu ilk uygulayanlar olduğu söylenebilir. Tabiîn bilginlerinden Şa'bî (ö.104/722) "Peygamber'in Ehl-i Beyt'ini sevin ama Rafizî olmayın; Kur'ân'la amel edin ama Haricî (harurî) olmayın." demiştir.[301] Onun bu ifadesi, tabiîn döneminde "yalnızca Kur'ân'la amel etme" iddiasını Haricîlerin bayraklaştırdığını ortaya koymaktadır. Muahhar dönem Haricî bilginleri ise bu metodu benimsediklerini açıkça ifade etmişlerdir.[302]

Mu'tezile kelâmcıları da Kur'ân'a aykırı hadislerin kabul edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.[303] Meselâ ünlü Mu'tezile kelâmcısı Ebû Ali el-

296 Usûl bilginlerinin illet ve şaz hakkındaki tanımları için bkz. Tekineş, "İlelü'l-Hadis" mad., DİA.; Ayrıca hadislerdeki illetlerin incelendiği ilel kitaplarında bu terimin hangi tür hatalar/vehimler hakkında kullanıldığı için bkz. İbn Ebî Hâtim, İlelü'l-hadîs, Beyrut 1985.

297 Şemsüddîn ez-Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I, 3.

298 el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir, Usûlu'd-dîn, s. 19; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, I, 164.

299 İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf, Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlih, II, 191.

300 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Cimâ'u'l-ilm, s. 11 vd.

301 Yahyâ b. Ma'în, et-Târîh, III, 248.

302 Haricîlerin İbâdıyye koluna mensup çağdaş bilginlerden Muhammed b. Yûsuf Attafeyyiş el-Hafsî (ö.1332/1914), arz metodunu savunmakta ve mezhep ilkelerine uygun olmayan bazı hadisleri de, Kur'ân ile çeliştiği için reddetmektedir. Bilgi ve örnekler için bkz. a.mlf., Vefâu'd-dımâne bi edâi'l-emâne fî fenni'l-hadîs, I, 36 vd.

303 Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, el-Mu'temed fî usûli'l-fık, II, 642.

Cübbâî (ö.303/916), isnâdı sahih olsa da Kur'ân ile çelişen hadisin kabul edilmeyeceğini söylemektedir.[304] Keza "Kötü laflar etmek (el-bezâu) ve süslü konuşmak (beyân) nifâkın kısımlarındandır. Haya ve az konuşma da imanın şu'belerinden ikisidir."[305] hadisi hakkında Câhız (ö.255/869), "Kur'ân, beyân'a teşvik etmişken Resûlullah'ın (s.a.s.) az konuşmaya teşvik etmiş olmasından Allah'a sığınırız. Ayrıca Resûlullah'ın (s.a.s.) kötü söz söylemekle beyânı birlikte anmasından da Allah'a sığınırız."[306] diyerek, "arz metodunun" bir örneğini ortaya koymuştur.

Hicrî üçüncü asırda İslâm bilginleri arasında arz konusundaki tartışmalar hızlanmıştır. Bu dönemde İmâm Şâfiî (ö.204/819) ile İsâ b. Ebân'ın (ö.221/836) "arz" metodu hakkında tartıştıkları nakledilmiştir. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin talebesi ve Basra kadısı olan İsâ b. Ebân[307], haber-i vâhidlerin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğini öne sürmüştür.[308] Ona göre haber-i vâhidleri nakleden râvilerin isabet etmesi kadar hata yapması da mümkündür. Hâlbuki hadisin Kur'ân'a muhalif olamayacağı açıktır. Bu durumda haberlerin sıhhatinden ancak Kur'ân'a "arz" ile tamamen emin olunabilir.[309] Râzî ise Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşünü, "Hadisin sıhhatinin şartları ancak, hadisin Kur'ân'a uygun olmasıyla gerçekleşir."[310] şeklinde nakletmektedir. Bu durumda Şâfiî'nin, hadisin sıhhati için gerekli görülen şartlar içinde açıkça "Kur'ân'a uygunluk" zikredilmese de hadislerin sahih kabul edilmesi için ileri sürülen şartlara hakkıyla riâyet edilmesiyle "Kur'ân'a uygunluk" gerçekleşir, kanaatinde olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle Şâfiî, haberlerin rivâyeti esnasında her tabakadaki râviler tarafından karşılaştırmanın zaten yapıldığını, bu şekilde sıhhati belirlenmiş bir hadisi

304 Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtezâ, el-Münye ve'l-emel, s. 69.

305 Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 269; Tirmizî, hadisin "hasen garîb" old - ğunu söylemiş ve hadiste zikredilen "beyân"ı şu şekilde açıklamıştır: "Allah'ın razı olmadığı şekilde insanları övmek maksadıyla uzatarak, süsleyerek söz söylemekte ustalaşmış hatipler gibi çok söz söylemektir". "Birr", 78.

306 Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 174, 175.

307 Hakkında bilgi için bkz. Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, X, 440.

308 Fahruddîn er-Râzî, el-Mahsûl fî ilmi'l-usûli'l-fıkh, IV, 438.

309 Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, el-Mu'temed, II, 643.

310 Râzî, el-Mahsûl, IV, 438.

ayrıca Kur'ân'a arz etmenin gerekli olmadığını söylemek istemiştir.[311]

Konunun içtihadî yanının ağır basması sebebiyle, rivâyetlerin hatasız nakledilebilmesi için objektif ilkeler belirlediklerinden emin olan muhaddisler "Kur'ân'la çelişme" iddiasını hadislerin reddi için başlı başına bir delil kabul etmemişlerdir. Muhaddisler, herhangi bir kişinin Kur'ân'ın zâhirinden anladığı ile Resûlullah'ın sünneti reddedilseydi, bu şekilde sünnetin çoğu reddedilir ve sünnet fonksiyonsuz hâle gelirdi düşüncesiyle "arz" metodunu reddetmişlerdir.[312] Hatta bazı muhaddisler, tabiînin ileri gelenlerinden Mekhûl'ün (ö.118/736) dile getirdiği gibi "Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır." görüşünü benimsemişlerdir.[313] Çünkü Kur'ân açıklanan, sünnet ise açıklayandır. Açıklayıcı olan aynı zamanda açıkladığı metindeki bilgileri de ihtiva eder.

Muhaddisler, hadislerin Kur'ân ile karşılaştırılmasını nazarî olarak kabul etmedikleri gibi, uygulamada, hadis metinleriyle ilgili tenkitlerinde de bu metottan istifade etmemişlerdir. Nitekim ünlü hadis bilgini Müslim (ö.261/874) hadis metinlerindeki illetleri incelediği Kitâbu't-Temyîz adlı eserinde "Kur'ân'la çelişme"yi bir illet olarak zikretmemiştir.[314] Keza Ehl-i Hadis'in önde gelen isimlerinden İbn Kuteybe (ö.276/889) kelâmcıların öne sürdüğü "bazı hadislerin Kur'ân'a aykırı olduğu" iddiasını kabul etmeyerek bu iddiaları tenkit etmiştir.[315] Hanefî fakihi Ebû Ca'fer et-Tahâvî ise (ö.321/933) hadislerin açıklanması ve anlaşılmasında Kur'ân'dan delil ge-

---

311 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 643.

312 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Turuku'l-hükmiyye, s. 82.

313 Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.294/907), es-Sünne, s. 33. Hatta Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö.129/747) "Resûlullah'ın (s.a.s.) sünneti, Kur'ân'a hâkimdir (kâdı); Kur'ân ise sünnete hâkim değildir" demiştir. Dârimî (ö.255/869), onun bu sözünü "Sünnet Allah'ın Kitab'ına hükmedicidir (kâdıyetün)" şeklinde bab başlığına alarak kendisinin de söz konusu görüşe katıldığını ima etmiştir, bkz. Dârimî, "Mukaddime" 49. Muhaddislerin çoğunluğu "sünnet Kur'ân'a hâkimdir" ifadesini, "(anlaşılması ve ahkâmın tatbiki açısından) Kur'ân'ın sünnete daha çok ihtiyacının olması" şeklinde yorumlamışlardır. Bkz. İbn Kuteybe, Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs, s. 136; a.mlf., el-İhtilâf fi'l-lafz, s. 31.

314 Bkz. Müslim b. el-Haccâc, Kitâbu't-Temyîz (nşr. Muhammed Mustafâ el-A'zamî), Riyâd 1982.

315 İbn Kuteybe'nin Te'vîl' inde hadisleri red sebebi olarak "Kur'ân'a muhalefet", 17 babda zikredilmiştir, bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl', hadis no. 1, 5, 15, 16, 17, 28, 43, 44, 44 (iki tane), 47, 48, 50, 51, 63, 84, 87, 94.

tirmeye ve karşılaştırmalar yapmaya önem vermiş ve birçok yerde hadisleri rivâyet ve metin olarak değerlendirdikten sonra “Kur’ân’ın zâhirî anlamı da bunu gösteriyor.” diyerek tercih ettiği görüşü âyetlerle desteklemeye özen göstermiştir.[316] Buna rağmen o, “mücerred Kur’ân’a aykırılığı” hadisin red gerekçelerinden birisi olarak kabul etmemiş; Kur’ân’a aykırı olduğu için tenkid edilen birçok hadisi müdafaa etmiş ve reddetmek yerine yorumlamayı tercih etmiştir.[317] Keza Mâlikî fakihi, muhaddis İbn Abdilberr de (ö.463/1070) et-Temhîd adlı eserinde, hadislerin illetlerini incelerken “Kur’ân’a muâraza”yı zikretmemiştir.[318]

b. Karşılaştırma/arz hakkındaki rivâyetler

Hadislerin Kur’ân’la karşılaştırılmasının gerekli olduğunu ileri sürenler, görüşlerini bir kısım rivâyetlerle desteklemişlerdir. Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerinden Kâdî Ebû Yûsuf’un (ö.182/798), mürsel olarak naklettiği bir hadiste, Yahudilerin Hz. Musa, Hristiyanların da Hz. İsâ hakkında yalan ve mübalağalı sözler söylediği anlatılmakta ve Resûlullah’ın (s.a.s.) şöyle buyurduğu rivâyet edilmektedir:

> “Benim sözlerim yayılacaktır. Size benden bir hadis gelirse, Allah’ın Kitabı’na uygun düşeni ben söylemişimdir. Uygun olmayanı ise söylememişimdir.”[319]

Bu hadis Abdullah b. Ömer’den mevsûl olarak da nakledilmiştir[320], ancak isnâdı zayıftır. Bu hadisin isnâdında Ebû Hâdır Abdulmelik b. Abdirabbih vardır ki bu râvi “münkerü’l-hadîs”tir.[321] Şâfiî ise, aynı hadisi şu şekilde rivâyet etmiştir:

> “Benden size gelen hadisleri Allah’ın Kitabı’na arz edin; uygun olanı ben söylemişimdir, aykırı olanı ise söylememişimdir.”[322]

316 Tahâvî, Müşkil, VII, 205 vd.
317 Bkz. Tahâvî, Müşkil, II, 82.
318 Bkz. Muhammed b. Ya’îş, Medresetü’l-İmâmi’l-Hâfız Ebî Ömer İbni Abdilberr fi’l-hadîs ve’l-fıkh, I, 420-422.
319 Ebû Yûsuf, er-Reddu ala Siyeri’l-Evzâ’î, s. 24, 25.
320 Nureddin el-Heysemî, Mecma’u’z-zevâid ve menbe’u’l-fevâid, I, 170.
321 Heysemî, Mecma’u’z-zevâid , I, 170; bkz. İbn Hacer, Lisânu’l-mîzân, IV, 67, 67.
322 Şâfiî, er-Risâle, s. 224;

İmam Şâfiî, bu hadisi, rivâyetine itibar edilen hiçbir râvinin nakletmediğini, isnâdının da munkatı olduğunu, söyleyerek tenkit etmiştir.[323] Hadisin İbn Abdilberr'in (ö.463/1071) naklettiği başka bir rivâyetinde ise Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle söylediği nakledilmiştir:

> "Bana nisbet edilen her şeyi, Allah'ın Kitabı'na arz ediniz; ona uyarsa ben söylemişimdir, ona aykırı ise ben söylememişimdir. Ben, ancak Allah'ın Kitabı'na muvafık olurum; zira Allah, beni, onunla hidâyete erdirmiştir."[324]

İbn Abdilberr, bu haberin isnadını sahih kabul etmemiş; Kur'ân-ı Kerim'de Resûlullah'a (s.a.s.) itaat etmeyi emreden âyetlerin mutlak olduğunu, bir kısım bid'atçıların iddia ettiği gibi, "Resûlullah'ın, sadece Allah'ın Kitâbı'na uygun düşen sözlerine ittiba edin" buyurulmadığını söyleyerek, bu metodu benimseyenlere kendi metotlarıyla cevap vermiştir.[325] Bu konudaki rivâyetlerin en meşhurlarından birisi de, şu haberdir:

> Sevbân (r.a.) Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: "Dikkat edin! İslâm'ın karşısına musibetler, hezimetler çıkacaktır". Orada bulunanlar "O zaman biz ne yaparız, ya Resûlallah!" dediler. Bunun üzerine Resûlullah "Sözlerimi, Kitab'la karşılaştırın. Kitab'a uygun olan benim sözümdür, ben söylemişimdir." buyurdu."[326]

Bu rivâyetin isnâdı tenkid edilmiş, isnâddaki Yezid b. Rebî'a'nın metrûk bir râvi olduğu, münker hadisler rivâyet ettiği söylenmiştir.[327] Bu zat özellikle "Ebû'l-Eş'as, an Sevbân" tarîkıyla rivâyet ettiği haberlerde aşırı

---

323 Şâfiî, er-Risâle, s. 225; Ona göre, bu konuda itibar edilmesi gereken Süfyân b. Uyeyne'nin naklettiği şu hadistir: "Sizden birini koltuğuna yaslanmış, benim emrettiğim veya nehyettiğim hususlardan birisi kendisine arz edilince, ben onu bunu bilmem; 'biz Allah'ın Kitabı'nda bulduğumuz (hükme) uyarız', derken bulmayayım". a.mlf., er-Risâle, s. 225, 226; 89, 90; Tirmizî, İlm, 10; Ebû Dâvud, İmâra, 33; Sünne, 5; Ahmed b. Hanbel, II, 367, 483.

324 İbn Abdilberr, Câmi'u beyâni'l-ilm, II, 191; bu rivâyetin tenkidi için ayrıca bkz. Yıldırım, a.g.m., s. 105 vd.

325 İbn Abdilberr, Câmi'u beyâni'l-ilm, II, 190.

326 Taberânî, Mu'cem, II, 94; ayrıca bkz. Heysemî, Mecma'u'z-zevâid I, 170; Ali el-Müttakî, Kenzu'l-ummâl, I, 179.

327 İbn Hacer el-Askalânî, Lisânu'l-mîzân, VI, 286.

"ihtilât"la (karıştırma) suçlanmıştır.[328] Ancak Yezid b. Rebi'a'nın aynı zamanda bir fakih olması[329], fukaha arasında böyle bir hadisin maruf olduğunu göstermektedir. Kâdı Ebû Yûsuf, yukarıda kendisinden nakledilen hadisi, şaz rivâyetlerden sakındırmak, fakihler arasında bilinen rivâyetlere itibar edilmesi gerektiğini vurgulamak maksadıyla naklettiğini ifade etmiştir. Ona göre, "Çoğunluğun kabul ettiği, fakihlerin bildiği, Kur'ân ve Sünnet'e uygun rivâyetlerin kabul edilmesi gereklidir". Bu nedenle o, "Rivâyet olarak nakledilse de Kur'ân'a uygun düşmeyen hadis, Resûlullah'ın (s.a.s.) sözü değildir"[330] kanaatindedir. Arz metoduna delil olarak öne sürülen hadislerden birisi de Ebû Hureyre'nin (r.a.) Resûlullah'tan (s.a.s.) rivâyet ettiği şu hadistir:

> "Size benden ihtilaflı hadisler nakledilecektir. Allah'ın Kitabı'na ve (sahih) sünnetlerime uygun olanlar, benim sözlerimdir. Allah'ın Kitabı'na ve sünnetime muhalif olanlar ise benim sözüm değildir."[331]

Bu hadisin isnâdında Sâlih b. Mûsa b. İshâk el-Kûfî vardır. Hakkında "münkerü'l-hadîs", "leyse bi şey" ve "hadisleri yazılmaz" denilmiştir. Özellikle sika râvilerden hiç kimsenin mütabaât etmediği münker hadisler nakletmiştir, hadisleriyle ihticac edilmez, metrûku'l-hadîs bir râvidir.[332] Hadisin metnine gelince, görüldüğü gibi bu haberde Kur'ân ve sahîh sünnetle yalnızca "ihtilaflı" hadislerin karşılaştırılması istenmiştir ki, bu zaten hadisçilerin kabul ettiği bir metotdur. Bilindiği gibi hadislerin ihtilaflı olması durumunda tercih sebeplerinden birisi de, hadisin Kur'ân'a ve meşhur sünnete uygunluğudur.[333]

---

328 İbn Ebî Hâtim, Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl, IX, 261; Zehebî, Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl, VII, 239.; İbn Hacer, Lisânu'l-mîzân, aynı yer.

329 İbn Hacer, Lisânu'l-mîzân , aynı yer.; bkz. Zehebî, Mîzânu'l-i'tidâl, VII, 239.

330 Ebû Yûsuf, er-Reddu ala Siyeri'l-Evzâ'î, s. 31.

331 el-Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye, s. 470. el-Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği s -neddeki râvilerin çoğunluğu Kûfelidir. Râvileri arasında İbn Cerîr et-Taberî'nin ve Kâdı Ahmed b. Kâmil'in bulunması, Kûfe çevresinde ve fakihler arasında bu haberin ma'rûf olduğunu göstermektedir. Ayrıca bkz. Alî b. Ömer ed-Dârekutnî Sünen, IV, 208. Dârekutnî hadisin senedindeki Sâlih b. Mûsa için "zayıf bir râvidir; hadisiyle ihticac edilmez" demiştir, bkz. a.mlf., aynı yer.

332 Zehebî, Mîzânu'l-i'tidâl, III, 414, 415; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, IV, 404, 405.

333 Bilgi için bkz. Muhammed b. Mûsa el-Hâzimî, el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr, s.

Hadisin Kur'ân'a arz edilmesine delil olarak ileri sürülen bu rivâyetlerin hiçbirinin gerek isnâd gerek metin yönünden "arz" meselesine delil olamayacağı anlaşılmaktadır. İlk üç rivâyetin isnâdı munkatıdır; dördüncü ve beşinci hadislerin isnâdları ise oldukça zayıftır. Bu sebeple anılan hadislerin "arz metoduna" delil olması uygun değildir. Hadisçiler, arz konusunda sıhhat şartlarını taşıyan bir hadis bulunmadığı için "arz metodunu" reddetmişlerdir. Nitekim muhaddis İbn Hacer "arz" hakkındaki hadislerin bütün tarîklerinin tenkid edildiğini ifade etmiştir.[334] Ayrıca Fîrûzâbâdî ve Sağânî gibi âlimler arz ile ilgili hiçbir hadisin sabit olmadığını öne sürmüşler ve "Sizden birini koltuğuna yaslanmış, benim emrettiğim veya nehyettiğim hususlardan birisi kendisine ulaştığı halde; 'Bilmiyorum biz Allah'ın Kitabı'nda bulduğumuz (hükme) uyarız' derken bulmayayım." hadisinin de bunu teyit ettiğini söylemişlerdir.[335] Hatta arz metodunu benimseyenler bile bu konudaki hadislerin zayıf olduğunu itiraf etmişlerdir. Meselâ, Hanefî âlimlerinden Leknevî (ö.1304/1889), hadislerin Kur'ân ile karşılaştırılmasının lüzumuna inandığı halde, arz konusundaki rivâyetlerin zayıf olduğunu ifade etmektedir.[336] Ahmed Muhammed Şâkir de "Arz hakkında sahih veya hasen bir hadis yoktur; bu konuda birçok lafız nakledilmiştir, ancak bunlar ya mevzû' veya ihticac ve istişhâda uygun olmayan son derece zayıf haberlerdir." demiştir.[337] Ayrıca yukarıdaki metinlerde görüldüğü gibi dördüncü ve beşinci hadislerde yalnızca doğrunun yanlışa karıştığı fitne zamanlarında ve ihtilaflı rivâyetler arasında tercih zarureti olduğu durumlarda hadisin Kur'ân'la karşılaştırılması emredilmiştir.

c. Arz metodunun uygulamadaki örnekleri

Arz hakkındaki rivâyetler uydurma ve zayıf olmakla birlikte bu metodun değişik şekillerde uygulandığı görülmektedir. Muhaddisler, hadisleri

---

79, 80.

334 İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, Keşfu'l-hafâ, I, 86.

335 Muhammed Abdülhayy el-Leknevî, Zaferü'l-emânî bi şerhi Muhtasarı's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, s. 463; bu konuda bilgi için ayrıca bkz. Küçük, Raşit, "Kur'ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği", Sünnetin Dindeki Yeri , s. 126-164, İstanbul 1997, s.147, 148.

336 Leknevî, Zaferü'l-emânî, s. 466.

337 Bkz. Şâfiî, er-Risâle, s. 224 (4 nolu dipnot).

ayetlerle birlikte naklederek hadis ile Kur'ân arasındaki ilgiyi göstermeye gayret etmişlerdir. Ayrıca hadisler arasındaki ihtilafların tercihinde Kur'ân'a uygunluk kriterinden yararlanmışlardır. Fakihler ise fıkhî hükümlerin istinbatında Kur'ân ve Sünnet'i birlikte değerlendirme zaruretiyle her iki delil arasındaki münasebet üzerinde önemle durmuşlardır. Kelâmcılar ise temel itikadi konularda Kur'ân'ı esas almışlardır. Bundan hareketle itikadi fırkaların bir kısmı, Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle kendi görüşlerine uymayan bazı hadisleri reddetmişlerdir. Sözün kısası bu metod çok farklı maksatlarla geniş bir alanda uygulanmıştır.

aa. Muhaddislerin uygulamasında arz

Hz. Peygamber, bazı sözlerinin bitiminde Kur'ân'dan âyet okuyarak, Kur'ân-Sünnet alâkasını ve bütünlüğünü göstermek istemiştir.[338] Bazı sahâbîler de rivâyet ettikleri hadislere Kur'ân âyetleriyle istişhad ederek, bu alâka ve bütünlüğe dikkat çekmişlerdir.[339] Selef âlimleri, Hz. Peygamber'den bir hadis duydukları zaman hemen peşine onu tasdik eden bir âyeti de zikrederlerdi.[340] Hatta bazı âlimler "Sahîh hadisin lafzını veya lafzının bir kısmını veyahut mânâsının bir kısmını Kur'ân'da arayın, bulursunuz." diyerek Kur'ân-Sünnet bütünlüğüne işaret etmişlerdir.[341] Bu düşünceden hareket eden bir kısım İslâm bilginleri hadislerin mânâsını içeren veya hadislere işaret eden âyetleri tespite önem vermişlerdir. Meselâ Mağrib âlimlerinden Abdüsselâm b. Abdurrahmân b. Berrecân (ö.530/1136), Sahîh-i Müslim'in hadislerinin Kur'ân'daki benzerlerini Kitâbu'l-İrşâd adlı bir eserde göstermiştir.[342]

Muhaddislerin hadisin sıhhatini belirlemek için üzerinde ısrarla durduğu hususlardan birisi, hadisin rivâyetleri arasında çelişki bulunmamasıdır. Bunu belirlemek için onlar, bir hadisin muhtelif rivâyetlerinin bir araya getirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar, ihtilaflı rivâyetlerden birisini tercih etmek için hadisleri konuyla ilgili âyetlerle karşılaştırmışlar-

338 Bkz. Küçük, "Kur'ân-Sünnet ilişkisi ve Birlikteliği", 143, 144.
339 Bkz. Yıldırım, Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri, s. 88-90.
340 İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-muvakki'în an Rabbi'l-âlemîn, II, 313.
341 Muhammed Abdülhayy el-Kettânî, et-Terâtîbu'l-idâriyye, III, 24.
342 Maalesef bu eser günümüze ulaşmamıştır. Bu konuda bilgi için bkz. Kettânî, et-Terâtîbu'l-idâriyye, III, 24-26.

dır. Meselâ, "O sizi onlara karşı muzaffer kıldıktan sonra, Mekke'nin bir semtinde (batn), onların ellerini sizden, sizin ellerinizi de onlardan çekendir."[343] Bu âyet-i kerimenin nüzûl sebebi hakkında sahâbîlerden iki haber nakledilmiştir. Enes'den (r.a.) nakledilen birinci habere göre Hz. Peygamber, Mekke'ye iki fersâh kadar uzaklıktaki Ten'îm mevkiinde sabah namazı kılarken, Mekkeli seksen müşrik, Hz. Peygamber ve ashâbına saldırmış; Resûlullah (s.a.s.) bu kişileri yakalamış, sonra da serbest bırakmıştır. Bunun üzerine bu âyet nâzil olmuştur.[344]

Misver b. Mahreme (r.a.) ve tabiînden Mervân b. Hakem'den nakledilen ikinci habere göre ise anılan âyet Hudeybiye sulhunden sonra Kızıldeniz sahilindeki "Sîfu'l-bahr" mıntıkasında toplanan Ebû Basîr ve arkadaşlarıyla ilgili anlaşma maddesinin iptal edilmesi için Mekkelilerce yapılan talebin, Hz. Peygamber tarafından kabul edilmesi üzerine indirilmiştir.[345] Tahâvî'ye göre birinci haberde, olayın Ten'îm mevkiinde geçtiği belirtilmiştir. Ten'îm âyette geçen "Mekke'nin bir semti" (batn Mekke) ifadesiyle uyuşmaktadır. "Sîfu'l-bahr" ise bilindiği gibi Mekke'de değildir. Böylece âyetin nüzûl sebebinin birinci rivâyet olduğu anlaşılmaktadır.[346] Hadiste bildirilen kesin bilginin âyetteki bilgiyle çelişkisine örnek olarak gösterilmesi mümkün olan bu misalde, yukarıda izah edildiği gibi, âyetle çeliştiği görünen rivâyet aynı zamanda diğer rivâyetle de çelişmektedir. Hadisin farklı rivâyetleri arasında ihtilaf bulunduğunda Kur'ân metnine uygun rivâyetin tercih edileceği ilkesinden hareket edilerek birinci rivâyet tercih edilmiştir.[347]

bb. Fakihlerin uygulamasında arz

Fakihler, hadisleri her zaman âyet-i kerimelerle birlikte değerlendir-

343 el-Feth (48), 24.

344 Müslim, "Cihâd", 133; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 49; Ahmed b. Hanbel, III, 124, 290.

345 Buhârî, "Şurût", 15; Ahmed b. Hanbel, IV, 328.

346 Tahâvî, Müşkil, I, 54; İbn Hacer de Buhârî'deki Misver hadisi hakkında "Bu haberin zahirinden âyetin Ebû Basîr'in durumuyla ilgili olduğu anlaşılsa da bu şüphelidir. Âyet-i kerime, Müslim'in Seleme b. Ekvâ ve Enes'den tahriç ettiği gibi, Hz. Peygamber'i öldürmek isteyen bir topluluğun yakalanması üzerine indirilmiştir." değerlendirmesini yapmaktadır bkz. İbn Hacer, Feth, XI, 184, 185.

347 Hâzimî, el-İ'tibâr, s. 79, 80.

mişlerdir. Hadisler, fakihler tarafından, âyetlerle karşılaştırılarak fıkhî bir hüküm çıkarılmaya çalışılır. Bu durumda ya âyetteki ya da hadisteki bilgi, içtihada açık, delâleti zannî bir bilgidir. Fakihlerin âyetle hadisi karşılaştırmalarının sonuçları da bir "içtihat" neticesinde ortaya çıktığı için, diğer müçtehitleri bağlayıcı değildir. Nitekim âyetlerle çeliştiği gerekçesiyle bazı hadisler, fakihler tarafından delil olarak dikkate alınmamış[348]; lâkin diğer müçtehitler, hadislerle âyetler arasında bir çelişkinin asla söz konusu olamayacağını söyleyerek aynı hadisi farklı şekilde yorumlayarak delil kabul etmişlerdir.[349] Hatta âyetlerle açıkça çeliştiği iddia edilerek neshe karar verilen bazı durumlarda bile müçtehit fakihler arasında farklı tutumlar bulunduğu görülmektedir.[350] Bu durum genelde hadis veya âyetin delâletinin kesin olmamasından kaynaklanmaktadır. Delâleti zannî olan nasslardan da fakihler içtihat neticesinde farklı hükümler istinbat etmektedirler. Hadis metninin delâletinin tespiti, anlama ile ilgilidir. Hadisin sıhhati ise, hadisin sübûtu ile ilgili bir niteliktir.

Fakihler, hadisleri amel açısından merdud ve makbul hadis şeklinde ikiye ayırmışlardır. Meselâ Serahsî (ö.490/1097) makbul hadisi, "amelde hüccet olan hadis" şeklinde tanımlamıştır.[351] Hanefîler Kur'ân ve meşhur sünnete muhalif haber-i vâhidi "amel konusunda munkatı" olduğu gerekçesiyle "manen munkatı" kabul etmişlerdir. Hanefîlere göre manevi inkıta, dört şekilde gerçekleşir. Birincisi, hadisin Kur'ân'a aykırı olmasıdır. İkincisi, hadisin meşhur sünnete muhalif olmasıdır. Üçüncüsü, hadisin "umumi belva"ya muhalif şaz bir hadis olmasıdır. Dördüncüsü ise, ilk dönemden itibaren âlimlerin hadisi dikkate almamasıdır. Bu da sahâbîler arasında bir

---

348 Kur'ân'la çeliştiği için reddedilen hadislere örnek olarak bkz. Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, Usûl, I, 365, 366; Hâzimî, el-İ'tibâr, s. 100-106

349 Bkz. Hâzimî, el-İ'tibâr, s. 106-109.

350 Bkz. Meselâ, "Mirasçı için vasiyet yoktur." (Ahmed b. Hanbel, IV, 186, 238) hadisi, vasiyet âyetiyle [el-Bakara (2), 180] çeliştiği iddiasıyla eleştirilmiştir. Bazı âlimler vasiyet âyetinin söz konusu hadisle neshedildiğini ileri sürerek aralarında bir çelişki bulunmadığını belirtmişlerdir. Bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 129. Sünnetin Kur'ân'ı nesh etmesini caiz görmeyenler ise, miras âyetleriyle zımnen nesh edilmiş olan "mirasçı için vasiyet yoktur" hükmünü Peygamber'in (s.a.s.) söz konusu ifadesiyle beyân ettiğini öne sürmüşlerdir. Bkz. Muhammed b. Nasr el-Mervezî, es-Sünne, s. 72.

351 Serahsî, Usûl, I, 364.

meselede ihtilaf edildiği halde, hadisin bahsi geçen konuda delil olarak nakledilmemesiyle anlaşılır.[352] Hanefîler, Kur'ân'a ve meşhur sünnete aykırı bir hüküm ihtiva ettiğinde haber-i vâhidi, mânâyla rivâyet edilerek anlamı değiştirilmiş olabileceği ihtimaline binaen, "amelde delil" kabul etmemişlerdir.[353] Fakihlerin hadisle ameli terketmeleri, hadiste gizli bir kusur/illet bulunduğu ihtimalini hatıra getirse de, bu durum her zaman hadisin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispetinin sahih olmadığı anlamına gelmez.

Hanefîler, hadis metninin yalnızca Kur'ân ile karşılaştırmasını değil, meşhur hadislerle karşılaştırılmasını da gerekli görmüşlerdir. Hatta onlar, öncelikle hadisin bütün rivâyetlerinin bir araya getirilmesi, daha sonra benzer hadislerin dikkate alınarak Resûlullah'ın uygulamalarındaki genel esasların ortaya konulması gerektiği üzerinde durmuşlar; bununla birlikte Kur'ân ile karşılaştırmayı da ihmal etmemişlerdir. Ancak bütün bunlar ihtiyatlı bir üslûpla yapılmış; kesin ifadeler kullanmaktan sakınılmıştır. Nitekim Hanefî fakihlerinden Tahâvî, Resûlullah'ın (s.a.s.), ünlü münafık Abdullah b. Übey b. Selûl'ün cenâze namazını kıldığını bildiren rivâyetleri tenkid etmiş "cenaze namazını kılmadığını bildiren" rivâyeti tercih etme sebebi olarak da Allah Teâlâ'nın Peygamberi'ni "Onlardan vefat eden birinin namazını ebediyyen kılma"[354] âyetiyle uyarmasını göstermiştir. Resûlullah'ın (s.a.s.) Allah'ın nehyettiği bir şeyi yapması imkânsızdır. Tahâvî'ye göre namaz kıldığını bildiren rivâyetler bazı ravilerin yanılgısıdır (vehm).[355]

Görüldüğü gibi Tahâvî, ilgili âyeti delil getirerek, konuyla ilgili hadisler arasında bir tercih yapmaktadır. Ona göre, böyle bir rivâyetin kabul edilmesi Hz. Peygamber'in ismetiyle bağdaşmaz. O, söz konusu haberi, Hz. Peygamber'in benzeri durumlardaki diğer uygulamaları ile de karşılaştırmakta, Hz. Peygamber'in borçlunun[356], ganimet malından çalan[357] ve intihar eden[358] kişilerin cenaze namazlarını kılmadığını bunlardan daha

352 Serahsî, Usûl, I, 364 vd.
353 Bkz. Serahsî, Usûl, I, 364, 365.
354 et-Tevbe (8), 84.
355 Tahâvî, Müşkil, I, 73.
356 Müslim, Ferâiz, 14.
357 İbn Mâce, Cihâd, 34.
358 Müslim, Cenâiz, 107.

kötü bir durumda olan münafığın namazını da evleviyetle kılmayacağını söylemektedir.[359] Neticede, Tahâvî, cenaze namazının kılındığı hakkındaki rivâyeti, hadisin cenaze namazını kılmadığını bildiren farklı rivâyetlerini, Hz. Peygamber'in aynı konudaki benzer uygulamalarını ve ilgili âyet-i kerimeyi dikkate alarak "Bu rivâyetlerde, Hz. Peygamber'in onun namazını kılmadığı, ona şahitlik etmediği ve daha önceden de (cenazesine) gelmediğine delil vardır. Resûlullah'ın fiillerine en uygun olan da budur."[360] diyerek reddetmiştir.

Arz metodunun uygulaması olarak gösterilen Hz. Aîşe'nin bazı sahabîlerin rivâyetlerine yaptığı istidrâklar, hadisin sübûtuna yönelik tenkitler değildir. Hz. Âişe'den nakledilen söz konusu örnekler incelendiğinde, bunların bir kısmında, "fetva" maksadıyla âyetleri serdettiği; diğer bir kısmında ise hadisin bildiği mahfuz şeklini naklederek, rivâyetten kaynaklanan hataları düzelttiği görülmektedir. Hz. Âişe, âyet-i kerimeleri hadisleri reddetmek için delil olarak ileri sürmemekte, yalnızca kendi fikrini teyid etmek gayesiyle âyet-i kerimeleri nakletmektedir. Şu hâdise buna güzel bir örnektir:

> İki kişi Hz. Âişe'nin yanına gelerek Ebû Hureyre'nin Resûlullah'dan (s.a.s.) "Uğursuzluğun kadın, binek ve evde olduğunu" rivâyet ettiğini söylediler. Bunun üzerine Hz. Âişe "Kur'ân'ı Ebû'l-Kâsım'a indiren Allah'a yemin ederim ki o böyle söylememiştir. Allah'ın Peygamber'i "Câhiliye döneminde insanlar uğursuzluğun kadın, ev ve binekte olduğunu söylüyorlardı." buyurmuştur." dedi ve "Yerde ve nefislerinizde vuku bulan bütün musibetler, bizim onu yaratmamızdan önce mutlaka bir kitapta yazılmıştır."[361] âyetini okudu.[362]

Hz. Âişe burada önce hadisin eksik ezberlendiğini söyleyerek, râviyi tenkid etmekte, daha sonra da hadisin doğru şeklini nakletmektedir. Âyet-i kerimeyi ise ilk rivâyeti reddetmek için değil, naklettiği hadisteki fikri desteklemek maksadıyla okumaktadır. Hz. Âişe'den "arz metodu"na

359 Tahâvî, Müşkil, I, 76, 77 (bab, 9).
360 Tahâvî, Müşkil, I, 75.
361 el-Hadîd (57), 22.
362 Ahmed b. Hanbel, VI, 150, 240. Suyûtî, 'Aynu'l-isâbe, s. 69,70.

delil olarak nakledilen rivâyetlerin bir kısmı bu örnekteki gibidir.[363] "Arz metodu"na delil olarak zikredilen diğer rivâyetler ise, daha ziyade Hz. Âişe'nin bir "fetva"sı niteliğindedir. Bu rivâyetlerde, Hz. Âişe kendisine sorulan bazı konuları, doğrudan âyetlerle cevaplandırmıştır ki, bu cevap onun o meseledeki içtihadı olarak değerlendirilmelidir. Meselâ:

> Mesrûk'tan nakledildiğine göre, Mesrûk "Ey anneciğim! Muhammed Rabbini gördü mü?" diye sormuş; bunun üzerine Âişe (r.anha) "Söylediğin şeyden tüylerim ürperdi. Kim sana Muhammed Rabbini gördü diye bir söz naklederse yalan söylemiştir." dedi ve peşinden "Gözler onu idrâk edemez, O gözleri idrâk eder. Allah, latif ve habîrdir."[364] âyetini okudu; daha sonra da "Ancak o, Cibrîl'i iki defa asli şeklinde görmüştür." diye ilave etti.[365]

Görüldüğü üzere Hz. Aişe burada belirli bir konu ile ilgili görüşlerini açıklamakla yetinmiştir. Onun bu ifadelerine dayanarak konuyla ilgili hadisleri tenkit etmek mümkündür, ancak reddedilmesi gerektiğini iddia etmek isabetli değildir. Nitekim Davudoğlu da burada aynı kanaati paylaşmakta ve "Hz. Âişe Resûlullah'tan (s.a.s.) bir hadis rivâyet ederek onun Rabbini görmediğini ispat etmemiştir. Eğer böyle bir hadis olsaydı onu mutlaka söylerdi. Bu babda söyledikleri kendi içtihadından ibarettir."[366] demektedir. Hz. Âişe'nin yukarıdaki görüşleri içtihat niteliğindedir. Bu sebepledir ki onun söz konusu içtihadına katılmayan sahabîler ve delil olarak ileri sürdükleri âyet ve hadisler de bulunmaktadır.[367]

Hz. Âişe'nin anlamadığı hadisleri, Peygamber'den (s.a.s.) dinlediği zaman da âyet-i kerimeleri zikrederek, âyetle hadis arasındaki münasebeti araştırdığı bilinmektedir. İbn Ebî Müleyke'den rivâyet edildiğine göre "Hz. Peygamber'in hanımı Hz. Aişe (r.anha) bilmediği bir şeyi duyduğunda onu öğreninceye kadar araştırırdı. Bir gün Hz. Peygamber "Kim

---

363 Buna benzeyen diğer üç örnek için bkz. Suyûtî, Aynu'l-isâbe, hadis no, 11,12; 42;47.
364 el-En'âm (6), 50.
365 Suyûtî, Aynu'l-isâbe, s. 67, 68; Bu kabil iki ayrı örnek için de bkz. aynı eser hadis no. 34; 40.
366 Davudoğlu, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, II, 653.
367 Bu konudaki ihtilaflar için bkz. Davudoğlu, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, II, 647-657.

hesaba çekilirse azap olunur." buyurdu. Aişe (r.anha) "Dedim ki, Allah Teâlâ şöyle buyurmuyor mu? "İşte böylesi kolay bir hesaba çekilir."[368] Bunun üzerine Hz. Peygamber "Bu arzdır, kim inceden inceye hesaba çekilirse helak olur." buyurdu.[369] Görüldüğü gibi Hz. Aişe burada, hadisi daha iyi anlamak için Kur'ân'la karşılaştırmıştır. İbn Hacer de "Bu hadiste, Sünnet'e Kur'ân'la mukabele etmenin caiz olduğuna delil vardır." demiştir.[370] İbn Hacer'in burada "arz" yerine "mukabele" kelimesini tercih etmeside, "karşılaştırma"yı anlama mânâsında değerlendirdiğini hatıra getirmektedir.

cc. Kelâmcıların uygulamasında arz

Muhaddisler ve kelâmcılar, rivâyetleri daha çok sübût açısından ele almışlar, hadislerin bilgi değeri üzerinde durmuşlardır. Hadisin ifade ettiği bilginin delâlet ettiği mânâlar üzerinde derinlemesine tahlilleri ise bir önceki bölümde işaret ettiğimiz gibi daha çok fakihler, zaman zaman da dil bilginleri yapmışlardır. Kelâmcılar, hadis metinleri, mânâ ile rivâyet edilmiş olabilir düşüncesiyle hadis metinlerini tahlilden kaçınmışlar, daha ziyade âyet-i kerimeler üzerinde durmayı tercih etmişlerdir. Kelâmcılar, hadis metinleriyle sübût ve delâletinin kesinliği açısından ilgilenmişler; hadisin kesin sübûtunu belirlemek için râvilerin belirli sayıda olması (tevâtür) veya hadisin kesin delillerle çelişmemesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Muhaddisler ise, hadislerin sıhhati için belirledikleri esasların yeterli olduğu kanaatindedirler. Bu nedenle onlar arz metodunu benimsememişlerdir. Muhaddisler, sahih hadisler için böyle bir karşılaştırmayı uygun bulmamışlar; ancak zayıf ve metrûk rivâyetlerin Kur'ân'la çelişkisini, uydurma alâmeti kabul etmişlerdir. Nitekim İbn Kuteybe, sarık üzerine mesh edilmesiyle ilgili hadisler için "Başın ön kısmına mesh edilmesi, Kur'ân'la sabit bir hükümdür; lafzı ihtilaflı bir hadis sebebiyle (muhtelef), bu hüküm kaldırılamaz."[371] diyerek bu hususa işaret etmiştir. Zayıf veya uydurma olma ihtimali bulunan hadisler, sahih bir aslı olabileceği

368 el-İnşikâk (84), 8.
369 Buhârî, "İlim", 37.
370 İbn Hacer, Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî, I, 301.
371 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 167.

düşünülerek Kur'ân'la karşılaştırılmış, uygun olanlar için "isnâdı zayıftır fakat mânâsı doğrudur" denilmiştir. Bunun örneklerini "mevzu'ât" kitaplarında görmek mümkündür.

Bazı âlimler, haber-i vâhidlerin itikadî konulardaki hücciyetini, onların Kur'ân'a ve diğer kesin delillere uygun olması şartına bağlamışlardır. Fakat hadislerin mutlak mânâda kabul ve reddi için anılan delillerle karşılaştırılması istenmemiş, teabbüdî nasslarda haber-i vâhidlerin delil olduğu, böyle bir karşılaştırma gereği duyulmadan kabul edilmiştir. el-Hatîb el-Bağdâdî, haber-i vâhidlerin itikadi konularda delil olması için, akılla, muhkem Kur'ân hükümleriyle, meşhur ve amelî sünnetle tezat teşkil etmemesi gerektiğini öne sürmüştür.[372] Ebû Hanîfe de itikadî konulardaki hadislerin Kur'ân'a uygunluğuna önem vermiştir. O, hadisin Kur'ân'a aykırı olamayacağını, Allah'ın Peygamberi'nin, Allah'ın Kitabı'na muhalefet edemeyeceğini, râviler Kur'ân'a muhalif bir haber nakletmişlerse bu haberi reddetmenin Hz. Peygamber'i reddetmek anlamına gelmeyeceğini söylemekte ve "Mümin zina edince başından gömleği çıkarıldığı gibi imanı da çıkarılır."[373] hadisini, âyet-i kerimelere[374] aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmemektedir.[375] Ancak o, Kur'ân'a arz konusunda çok ihtiyatlı davranmakta ve kendisine sorulan aynı mânâdaki başka bir hadis hakkında şöyle demektedir: "Allah, içki içen kimsenin kırk gün ve kırk gece kıldığı namazı kabul etmez."[376] sözünün tefsirini bilmiyorum. Söyleyenlerin, bu sözü, hakikate (adl) aykırı bir şekilde tefsir ettiklerini bilmedikçe de onları yalanlamam."[377] Bu ifadede açıkça görüldüğü gibi hadisi değil, hadis hakkındaki açıklamaları kabul etmemekte, hadisi Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddetme konusunda acele etmemektedir.

Kelâmcılar, yukarıda işaret edildiği gibi, hadisin sübûtunu belirlemek için, hadisin kesin delillere aykırı olmaması gerektiğini ifade etmişlerdir. Buna dayanarak bazı fırkalar, özellikle de itikâdî konulardaki bir kısım

---

372 el-Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 472.
373 Ebû Dâvud, "Sünne", 15; Tirmizî, "İmân", 11.
374 en-Nûr (24), 2; en-Nisâ (4), 16.
375 Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit, el-Âlim ve'l-müte'allim, s. 24, 25.
376 Tirmizî, "Eşribe", 1; Ahmed b. Hanbel, II, 176; V, 171.
377 Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müte'allim, s. 25.

hadisleri Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.[378] Özellikle Mu'tezile kelâmcıları, kesin delillerle tespit ettiklerini öne sürdükleri Kur'ânî ilke ve prensiplere aykırı buldukları hadisleri kabul etmemişlerdir. Meselâ, Mu'tezile bilginleri kabir azabını kabul etmedikleri için bu konudaki hadisleri de Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir. Hz. Peygamber, Bedir'de öldürülen müşriklere seslenmiş ve "Muhakkak ki onlar sizin işittiğiniz gibi işitiyorlar." buyurmuştur.[379] Bu hadisin "... sen kabirde bulunanlara sesini duyuramazsın."[380] ve "...muhakkak ki sen ölülere duyuramazsın."[381] meâlindeki âyetlerle çeliştiği ileri sürülmüştür.[382] Konuya bir başka örnek; Mu'tezile bilginleri, "Hz. Peygamber'e büyü yapıldı ve Zû Ervân kuyusuna konuldu."[383] şeklindeki rivâyetin doğru olmadığını iddia etmişlerdir. Zira Mu'tezile, sihrin tesirini kabul etmemekte ve Hz. Peygamber'e sihir yapılmasını onun ismetiyle bağdaştıramamaktadır. Onlara göre sihir şeytanın işlerindendir. "Ona ne önünden ne de ardından bâtıl yaklaşamaz."[384] meâlindeki âyette geçen "bâtıl" kelimesiyle de şeytan kastedilmiştir. O halde, âyette anlatıldığı gibi, şeytan ve şeytanın işi olan sihir Hz. Peygamber'e tesir edemez; Allah Teâlâ onu bütün bunlardan korumuştur.[385] Burada da görüldüğü gibi Mu'tezile kelâmcıları, sihri kabul etmedikleri için, sihrin bütün çeşitleriyle şeytanın işi olduğunu öne sürmüşler ve bu ilkeye dayanarak konuyla ilgili sahih rivâyetleri reddetmişlerdir.

Hadislerin Kur'ân ile çeliştiği için reddedilmesinin iki önemli sebebi vardır. Birincisi, yukarıda işaret ettiğimiz, ön yargılı tutumdur. İkincisi ise,

378 Meselâ bir hadiste "Kim rızkının genişlemesini ve ömrünün uzamasını arzu ederse, akr - balarını ziyaret etsin." buyurulmuştur (Buhârî, "Edeb", 12). Bu hadiste bildirilen hükmü "Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geriye atabilirler ne de bir an ileriye alabilirler." [el-A'râf (7), 34] âyetinin "nakz" ettiği öne sürülmüştür. Hadisin yorumu için bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 134. Başka örnekler için ayrıca bkz. İbn Kayyim, a.g.e., s. 83.

379 Buhârî, "Megâzi", 8, 12.

380 Fâtır (35), 22.

381 er-Rûm (30), 52.

382 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 106; başka bir örnek için bkz. a.mlf., Te'vîl, s. 90.

383 Buhârî, "Bed'u'l-halk", 11; "Tıbb", 47.

384 Fussılet (41), 42.

385 Bu iddia ve cevabı için bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 120.

hatalı anlamadır. Bir önceki bölümde ifade edildiği gibi, hadislerin Kur'ân ile karşılaştırılması gerçekte, bir anlama problemidir. Yanlış anlama neticesinde bazı hadislerin Kur'ân ile çeliştiği öne sürülmüştür. Meselâ, "Benim kabrim ile minberim arası, cennet bahçelerinden bir bahçedir."[386] hadisi "Cennetü'l-me'vâ da onun (sidretü'l-münteha) yanındadır"[387] âyetiyle çeliştiği için tenkit edilmiştir. Hâlbuki hadisteki ifade mecazdır. Hadiste Hz. Peygamber'in kabri ile minberi arasının aynıyla bir cennet bahçesi olduğu değil, burada kılınan namazın ve yapılan zikrin insanları cennete götüreceği anlatılmak istenmiştir.[388]

Hadisin sübûtuna yönelik karşılaştırmalar incelendiğinde, Kur'ân ile çeliştiği öne sürülen hadisler ya isnâd açısından zayıftır ya da hadisle âyet arasında yorum farklılığından kaynaklanan zahirî bir çelişki söz konusudur. Hadislerin sübûtuna yönelik tenkitlerin gerçekte hadisleri anlama ile ilgili bir eksiklikten kaynaklandığı söylenebilir. Hadislerin Kur'ân'a arz edilmesi, nassları anlama ve yorumlama açısından önemlidir. Çoğu zaman nassları farklı şekillerde anlamak ve yorumlamak mümkün olduğu için, bu tür karşılaştırmalarda gerçekte nasla sabit bilgi değil, nasslardan anlaşılan mânâlar mukayese edilmiş olmaktadır. Bu nedenle denilebilir ki, hadisin Kur'ân'a aykırı olduğunu söyleyenler, gerçekte hadisin akla aykırı olduğunu iddia etmektedirler.[389] Bu kişiler, aslında kendilerinin Kur'ân'dan anladığı mânâ ile hadisten anladıkları mânânın çeliştiğini öne sürmüş olmaktadırlar. Dolayısıyla denilebilir ki, hadislerin sübûtunu tespit maksadıyla yapılan karşılaştırmalar, neticede ancak hadisin farklı bir yorumu olmaktadır.

d. Değerlendirme

Teknik olarak sıhhat şartlarını kendinde toplamakla birlikte Kur'ân'a aykırı gibi görünen bir haber, haber-i vâhid de olsa, iyice araştırılmadan inkâr edilmemelidir. Zira Resûlullah'tan (s.a.s.) sübûtu sahîh hiçbir hadis, bazen zahiren bir ihtilaf var gibi görünse de, gerçekte Kur'ân'a

386 Buhârî, "Fadlü's-salât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 5.
387 en-Necm (53), 14.
388 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 90, 91.
389 Krş. Sâlim Alî el-Behnesâvî, es-Sünnetü'l-müfterâ aleyha, s. 348.

muhalif değildir.[390] Yanlış anlamadan kaynaklanan sayılı örnekler dışında, sahih hadislerin Kur'ân ile çelişkisini göstermek mümkün değildir. Zahiren Kur'ân ile çelişkili gibi görünen rivâyetler de uygun bir şekilde izah edilmiştir. Hanefiler Kur'ân'la çelişkili görünen rivâyetlerin bir kısmının nesh olduğunu; diğer mezhep imâmları ise takyid ve tahsis kabilinden olduğunu öne sürmüşlerdir.[391] Hadisin Kur'ân'a arz edilmesi, birçok açıdan subjektif bir değerlendirmedir.[392] Muhaddisler ise, hadis tenkidini subjektiflikten kurtarmak için çaba sarf etmişler, bu bağlamda hadislerin sıhhatini tespit için standart kriterler belirlemeye önem vermişlerdir. Bu sebeple onlar, subjektif değerlendirmelere yol açan "arz metodu"nu kabul etmemişlerdir. Ayrıca birtakım fırkaların, görüşlerine uygun olmayan hadisleri reddedebilmek için "hadisi Kur'ân'a arz" yaklaşımını benimsemesi, hadisçileri "arz konusundaki haberleri, zındıklar ve Hâricîler uydurmuştur" kanaatine sevk etmiştir.[393]

Sahih bir hadisin, Kur'ân'a dayandığı, ona aykırı olmaması gerektiği açıktır. Ancak hadisle âyet arasındaki münasebet belli bir bilgi ve kültür seviyesine sahip insan aklı tarafından her zaman anlaşılmayabilir. Bu itibarla hadis usûlüne uygun olarak Hz. Peygamber'in söylediği bilinen bir hadisi geçerli saymak gayesiyle Kur'ân'a arz etmek yersizdir; çünkü bu nitelikteki hadis, kendi başına hüccettir.[394] Arap dili, çok geniş ve zengin bir dildir. Bir peygamberden başkasının onu bütün yönleriyle bilmesi ve kavraması mümkün değildir. Dolayısıyla Arapçanın en mükemmel örneği olan Kur'ân'ı en iyi anlayan da yine Hz. Peygamber'dir.[395] Onun Kur'ân'ı anlamadaki tecrübesinin bir benzeri yoktur ve olmayacaktır da. Binaenaleyh Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan bizim anlamadığımız bazı derin hakikatleri ve ince mânâları anlamış olması mümkündür. Bu nedenle onun bu aşkın tecrübesinin neticesi olan hadislerinin, Kur'ân ile uygunluğunun anlaşıl-

390 İbn Kayyim, a.g.e., s. 82, 83; Abdulganî Abdulhâlik, Hücciyyetü's-sünne, s. 495, 497.
391 Bkz. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, İrşâdu'l-fuhûl, I, 232.
392 Bkz. Polat, "Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri", s.185.
393 Hadisçilerden Abdurrahmân b. Mehdî (ö.198/813) (bkz. İbn Abdilberr, ag.e., II, 191) ve Yahyâ b.Ma'în (ö.233/847) bu kanaattedirler, bkz. Küçük, a.g.m., s. 147.
394 Bkz. Yıldırım, a.g.m., s. 108-114.
395 Şâfiî, er-Risâle, s. 42.

ması her zaman mümkün olmayabilir.[396] Bu konuyu tabiîn fakihlerinden müfessir Sa'îd b. Cübeyr'in (ö.95/713) yaklaşımı gayet iyi özetlemektedir. Sa'îd b. Cübeyr kendisine "Rivâyet ettiğin hadis Allah'ın Kitab'ına aykırı." diyen bir adama "Bana bak! Ben sana Resûlullah'tan hadis rivâyet ediyorum, sen onu Allah'ın Kitabı'na arz ediyorsun. Allah Resûlü, Allah'ın Kitabı'nı senden çok daha iyi bilir."[397] şeklinde karşılık vermiştir.

Hadisin Kur'ân'la karşılaştırılması, hadisin anlaşılması (fıkh) ve yorumlanması (tevil) için bir zarurettir. Nitekim İslâm bilginleri hadisleri yorumlarken veya muhtemel yorumlardan birini tercih ederken Kur'ân'a uygunluk ilkesine riayet etmişlerdir.[398] Ancak hadisin sıhhatinin belirlenmesi ve delil kabul edilmesi için Kur'ân'a arz edilmesinin, genel ve temel bir esas olarak ileri sürülmesi kanaatimizce isabetli değildir.[399] Hadisin sıhhatinin tesbiti için bu kriterin, nihaî bir esas gibi kullanılması, hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü her ilim dalının konusu, gayesi ve bunlara uygun olarak metodu farklıdır. Naklî ilimlerde ilk yerine getirilmesi gereken husus naklin sıhhatidir. Dirayet yönü ne kadar önemli olsa da, ona öncelik tanınması durumunda naklî ilimler aklî ilimlere dönüşür. Hadislerin akıl yönüyle incelenmesi ise, muhaddisten ziyade müçtehidin vazifesidir. Bu açıdan hadisçinin müçtehidin yanındaki konumu, eczacının doktorun yanındaki konumu gibidir.[400] Kısaca, sahih hadisin Kur'ân'a arzı, hadisçilerin kesinlikle kabul etmediği bir metoddur. Yukarıda görüldüğü gibi, bu tutumlarının haklı gerekçeleri de vardır. Fakihler ve muhaddisler gerçekte birbirini tamamlayan iki farklı açıdan konuya yaklaşmışlardır; muhaddisler, rivâyeti/aslı korumayı, fakihler ise muhtevayı/özü korumayı esas almışlardır. İlk anda aralarında bir ihtilaf var gibi görünse de, netice itibarıyla her iki grubun da sünneti muhafaza etme kaygısıyla hareket ettiğini kabul etmek gerekir.

396 İbrâhîm Muhammed el-Hûlî, es-Sünnetü beyânen li'l-Kur'ân, s. 78 vd.

397 Dârimî, "Mukkaddime", 49.

398 Meselâ bkz. Tahâvî, Müşkil, II, 113, 206.

399 Bu kanaatteki hadisçiler için bkz. Muhammed Uveyda, Muhammed İmâra'nın "es-Sünnetü'n-Nebevîyye masdarun li'l-ma'rife" adlı bildirisine yaptığı ta'lîk, (es-Sünnetü'n-Nebevîyye ve menhecuha fî binâi'l-ma'rifeti ve'l-hadâra), Ummân 1992, II, 445.

400 Mustafa Sabri, el-Kavlu'l-fasl, s. 52, 53.

C. TARİHÎ GERÇEKLİK ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

Muhaddisler, râvilerin ölüm ve doğum tarihlerini; ilim yolculuklarını (rihle) ve hangi tarihte nereye uğradıklarını belirlemeye özen göstermişlerdir. Râvilerin cerh ve ta'dilinde, tarih ilminden istifade edildiği gibi hadis metinlerinin sıhhatini belirlemede de tarihten istifade edilmiştir. Zaten aksi bir durum da düşünülemezdi. Çünkü, tarihin bir dönemi ile ilgili olarak naklettiğiniz bilgilerde, o dönemle ilgili elde mevcut daha sahih bilgilere aykırı haberler naklederseniz, hiçbir güvenirliliğinizin kalmayacağı açıktır. İlk dönem İslâm tarihi hakkında en güvenilir rivâyetler hadisçiler tarafından nakledilmiştir. Bunu hadisçilerin muarızı olan Mu'tezile kelâmcıları dahi zaman zaman itiraf etmişlerdir. Buna rağmen bazı hadisler, tarihî olaylara muhalefet ettikleri gerekçesiyle tenkitten kurtulamamıştır. Bu durum hadis metinlerinin gerek hadisçiler gerekse diğer ilim erbabı tarafından tarihi bilgilerle karşılaştırılarak sıkı bir tenkit süzgecinden geçirildiğini göstermesi açısından olumludur. İşte bu kısımda muhaddislerin tarihe uygunluk kriterine riayetinin örnekleri ve tarihî bilgilerle çeliştiği iddiası ile, bir kısım hadisler hakkında yapılan tenkitler ele alınacaktır.

1. Sahih Hadiste Bildirilen Tarihî Bilgiyle Çelişen Hadisler

Hadisler haberî/naklî delillerdendir. Aynı olayın hadislerde farklı, diğer sahih haberlerde farklı anlatılması ikisinden birinin rivâyetinde hata olduğunu gösterir. Bu sebeple, hadisin sübûtu kesin diğer hadislere uygun olmayan bilgiler içermesi durumunda, reddedileceği kabul edilmiştir. Bu nedenle muhaddisler, hadislerin sahih olması için şaz olmaması kaydını getirmişlerdir. Şaz, sika bir râvinin kendisinden daha sika râvilere, herhangi bir şekilde, muhalefet etmesidir. Muhalefet eden râvi, sika değilse, rivâyet münker kabul edilmiştir.[401] Bu kural ashâb-ı kiram döneminden itibaren, üzerinde en çok durulan, rivâyet kaidelerinden birisidir. Bu nedenle, ilk dönem ilel kitaplarında ve hadis tenkidi ile ilgili eserlerde bu kaidenin birçok örneğini bulmak mümkündür. Meselâ, İbn Şihâb ez-

---

401 Aydınlı, Hadis Istılahları, s. 111, 143. ("Munker" ve "Şaz" md.)

Zührî'nin rivâyetine göre, Resûlullah'ın (s.a.s.) namazı eksik kılması üzerine Zu'ş-şimâleyn, "Ey Allah'ın Resûlü! Namaz mı kısaldı yoksa unuttunuz mu?" diye sordu. Orada hazır bulunanların Zu'ş-şimâleyn'i tasdik etmesi üzerine Hz. Peygamber, kalkmış ve yalnızca eksik kalan rekâtları kılmış, sehiv secdesi yapmamıştır.[402] İmâm Müslim, "Hz. Peygamber'in Zu'-l-yedeyn olayında sehiv secdesi yaptığı birçok sahih rivâyetle nakledilmiş meşhur ve müstefîz bir haberdir"[403] diyerek İbn Şihâb ez-Zührî'nin bu rivâyette yanıldığını söylemiştir.

Hadis, sahih rivâyetlerle bilinen tarihî bir vak'aya veya duruma aykırı olmamalıdır. Böyle bir çelişki var ise bu ya hadisin hatalı rivâyet edildiğini gösterir veya başka bir te'vili olabileceği ihtimalini hatıra getirir. Nitekim, Mâiz b. Mâlik'in recmedildiği esnada, bazı insanlar, onun aleyhine konuşmuşlar, Resûlullah (s.a.s.) da onları uyarmıştır[404], şeklinde nakledilen rivâyet kabul edilmemiş; bunun imkânsız olduğu ifade edilmiştir. Çünkü onun recmi esnasında Resûlullah (s.a.s.) orada hazır bulunmadığı hakkındaki rivâyetler daha sahih ve güvenilirdir.[405]

2. Hadisin Kronolojiyle Uyumu

Muhaddisler ravilerin ölüm-doğum tarihlerini, hangi tarihte hangi şehirde bulunduğunu tespit etmeye önem vermişlerdir. Ravi hakkında yapılan değerlendirmelerde, talebenin hocasıyla karşılaşmasının tespit edilmesinde anılan hususların bilinmesi zaruridir. Ölüm-doğum tarihlerini tespit etmede, muhaddisler, tarihçilerin verdiği bilgilere itibar etmişler, onların ihtisas alanına girdiği için bu tür konularda tarihçilerin görüşünü tercih etmişlerdir. Bunun yanında hadis metinlerindeki bilgilerin kronolojik uyumunu sürekli kontrol etmişler, uyumsuz rivâyetleri reddetmişlerdir. Mesela bir rivâyette Peygamberimiz'in (s.a.s.) Tâif dönüşü Ci'râne'de bulunurken Evtâs'da esir edilen cariyelerin bırakılmasını emrettiği bildirilmiş-

402 Müslim, Kitâbu't-temyîz, s. 182.

403 Müslim, Kitâbu't-temyîz, s. 183. Başka bir sözünde "Resûlullah'dan (s.a.s.) nakledilen sahih haberler bu konuda ittifak etttikleri için" demiştir bkz. Müslim, aynı yer.

404 Ebû Dâvud, Hudûd, 23.

405 Tahâvî, Müşkil, I, 386.

tir. Bu haberi kabul etmeyenler, şu eleştiriyi ileri sürmüşlerdir: Bu kıssada Cir'âne'nin bahsi geçmektedir. Mahfuz rivâyetlerde ise Ci'râne'de yapılan umrenin hicrî 8. yılda gerçekleştiği bilinmektedir; Huneyn gazvesi de bu yılda olduğuna göre doğrusu "Hevâzin esirleri" şeklinde olmalıdır.[406] Nitekim sahih rivâyetlerde de olay "Hevâzin gazvesi" şeklinde anlatılmıştır.[407]

Yine bir kişinin Müslüman olduğu tarih, kesin olarak bilindiği halde, buna aykırı haberler bulunursa, bu haberler ya sabit değildir ya da hatalı rivâyet edilmiştir. Meselâ, Sa'd, "Ben Resûlullah'ın Abdullah b. Selâm'dan başka yeryüzünde yürüyen hiç kimse için "O cennet ehlindendir." dediğini duymadım. Onun hakkında şu âyet-i kerime indirilmiştir: "İsrailoğullarından bir şahit de bunun benzerini görüp inandığı halde siz büyüklük tasladınız."[408] Bu âyetin Abdullah b. Selâm hakkında indirildiği kabul edilmemiştir, "Bir başkası kastedilmiş olabilir, çünkü âyet Mekkîdir; Abdullah'ın Müslüman olması ise Medine dönemindedir."[409] Tahâvî hadisi şu şekilde açıklamaktadır:

> "Bu surenin Mekkî olmasına rağmen, buradaki âyetin Medine'de nazil olup, Mekkî olan sureye konması mümkündür. Ancak ilk hadisin hakikatini ortaya çıkarmak için araştırdım, bu hadisin diğer tarîklarına baktım ve bu rivâyetlerde gördük ki, en sonda zikredilen âyet yok.[410] Sonra bu durum kalbime bir şey düşürdü ve araştırmaya devam ettim başka bir tarîkında hadisin şu şekilde nakledildiğini gördüm: "..." Bu rivâyetle anladık ki, bu âyetin nüzûlünün hadiste zikredilmesi Peygamber'in (s.a.s.) sözü değil, Sa'd'ın sözü de değil, bu söz Mâlik'in sözüdür.[411]

Kişilerin ölüm tarihleri bazen sabit ve meşhur bir hâdise münasebetiyle bilinebilir. Bu durumda, bu kişiyi ölüm tarihinden sonraki bir olayla alâkalandıran rivâyetin hatalı nakledildiğine hükmedilir. Abdullah b. Revâha (r.a.) ile ilgili olarak anlatılan şu hâdiseyi buna örnek gösterebiliriz: "Hz. Peygamber kaza umresinde Mekke'ye girdiğinde, Abdullah

406 Tahâvî, Müşkil, XI, 394, 395.
407 Bkz. Müslim, Eymân, 28; Buhârî, Fardu'l-humus, 17.
408 Buhârî, Menâkıbu'l-ensâr, 19; âyet-i kerime için bkz. el-Ahkâf (46), 10.
409 Tahâvî, Müşkil, I, 302, 303.
410 Hadisin Müslim'deki rivâyeti bu şekildedir bkz. Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 147.
411 Tahâvî, Müşkil, I, 302-307; bkz. İbn Hacer, Feth, XIV, 282, 283.

b. Revâha da onun önünde şu şiiri okuyordu: "Kâfir çocukları, çekilin yolundan onun...".[412] Tirmizî (ö.279/892), bu haber hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> "Başka bir rivâyette Hz. Peygamber'in önünde şiir okuyanın Ka'b b. Mâlik olduğu nakledilmiştir. Ehl-i hadisten bazıları, Abdullah b. Revâha, Mûte Savaşı'nda öldürüldüğü ve kaza umresi de Mûte'den sonra yapıldığı gerekçesiyle, son rivâyetin daha sahih olduğunu söylemişlerdir."[413]

Tirmizî'nin bazı hadisçilerden naklettiği bu görüş kabul edilmemiştir. İbn Hacer, kaza umresinin Mûte Savaşı'ndan sonra yapıldığını öne sürmüştür. Mûte'de şehit olan Hz. Ca'fer'in kaza umresinde bulunduğu hakkında sahih rivâyetlerin olduğunu söylemiştir.[414] Dolayısıyla yukarıdaki haberin de sahih olduğunu, kaza umresinde Hz. Peygamber'in önünde yürüyenin Abdullah b. Revâha olduğunu söylemiştir.[415] Bu değerlendirmeler, muhaddislerin hadislerde anlatılan tarih ile ilgili bilgileri kronoloji ile nasıl kontrol ve tenkit ettiklerini göstermesi açısından manidardır.

3. Hadisin Tarihî Bilgi Kaynaklarıyla Uyumu

Mu'tezile kelâmcılarına göre, tarafsız tarihçilerin naklettiği bilgilere itibar edilir. Çünkü onlar, farklı gerekçe ve sebeplerle hareket ettikleri halde, aynı olayı aynı şekilde nakletmişlerse, bu onların doğru söylediklerini gösterir.[416] Ancak geçmiş olaylar ve milletlerle ilgili haberlere itibar edilmesi için, haberin yazı (kitap) ile tespit edilmiş olması veya sika râvilerin naklettiği isnâdı sağlam bir rivâyet olması gerekmektedir.[417] Mütevâtir veya meşhur tarihî bilgilerle hadis çelişir ise çelişmeyen rivâyetler tercih edilir veya hadis tevil edilir.[418] Olayların gelişimindeki tarihî ve mantıkî

412 Tirmizî, Edeb, 70; Nesâî, Menâsik, 109.
413 Tirmizî, Edeb, 70; ayrıca bkz. Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, II, 120.
414 Bu konudaki rivâyetler için bkz. Buhârî, Megâzî, 44.
415 İbn Hacer, Feth, XVI, 86. Bu konu hakkında ayrıca bkz. Yıldırım, Hadis Problemleri, s. 250-253.
416 Câhız, el-Osmâniyye, 6.
417 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 178.
418 Bkz. Tahâvî, Müşkil, VI, 215, 216.

silsile de önemlidir. Nitekim bu sıralamanın hatalı olduğu rivâyetler bazen râvileri "vehm" etmişlerdir, denilerek kabul edilmemiştir.[419] Ancak burada unutulmaması gereken önemli bir nokta vardır. Kur'ân'dan sonra İslâm tarihinin ilk yazılı metinleri hadislerdir. Ayrıca hadislerin rivâyetine azami titizlik gösterilmiştir. Hatta İslâm tarihi ile ilgili en sahih bilgilerin de hadis metinleri olduğu kabul edilmiştir. Bu sebeple, bazı hadisleri, zayıf siyer ve tarih rivâyetleri ile karşılaştırarak tenkit etmenin ne derece doğru bir yaklaşım olacağı da tartışma konusudur. Nitekim kendisi de ünlü bir tarihçi olan İbn Kuteybe, tarihî rivâyetlerin bazen "ıyân/müşahede" ediyormuş gibi kesin olabileceğini ifade etmekte; ancak, tarihî rivâyetler içinde "Peygamberimiz'in hadislerinden daha sahih hiçbir haber de yoktur." demektedir.[420]

Geçmiş milletlerden nakledilen doğru haberler de âlimler tarafından delil olarak kullanılmıştır. İbn Kuteybe, sihri kabul etmeyenlere karşı delil olarak ayrıca geçmiş milletlerin haberlerini delil getirmekte ve şöyle söylemektedir: "Onlar Kur'ân'ı ve Resûlullah'dan (s.a.s.), Allah Teâlâ'nın geçmiş kitaplarından ve geçmiş peygamberlerden ittifakla gelen haberleri yalanlıyorlar."[421] Geçmiş milletlerden nakledilen veya diğer milletlerin geçmişlerinden naklettiği bilgiler, hadis kaynaklarıyla bilinebilen haberler olabileceği gibi, tarihin ilk dönemlerine ait tahkik edilmeleri mümkün olmayan haberler de olabilir. Bu sebeple, İslâm âlimleri Tevrat ve İncil'den yaptıkları nakillerde ihtiyatlı davranmışlardır. Bu nedenle İbn Kuteybe, İncil'den yaptığı nakillerde, zaman zaman "sahih İncil"[422] ihtiyat kaydını koymak gereğini duymuştur.[423]

Diğer milletlerden nakledilen haberler geçmiş kavimler ve dinlerle alâkalı ise, konunun bütün detayı bilinemeyeceğinden ve bu dönemler-

---

419 Tahâvî, Müşkil, VI, 225.

420 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 107.

421 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 92.

422 Bu ifade için bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 140, 172.

423 İbn Kuteybe'nin "sahih İncil" ifadesiyle neyi kastettiği pek açık değildir. Bu sebeple M -hammed Zâhidü'l-Kevserî, onun bu tavrını tenkit etmektedir. Onun bu konudaki tenkitlerinin neşredilmemiş Ref'u'r-reybe an tehabbütâtı İbn Kuteybe adlı eserinde bulunduğu nakledilmektedir. Kevserî, Makâlâtu'l-Kevserî (mukaddime) s. 39.

le ilgili bilgileri edindiğimiz Tevrat ve İncil nüshaları güvenilir olmadığı için ihtiyatlı davranılması gerekmektedir. Yeryüzünde ilk inşa edilen bina hakkındaki şu hadiste olduğu gibi: Ebû Zerr'den (r.a.) rivâyet edilmiştir, "Ey Allah'ın Resûlü! Yeryüzünde bina edilen (vudia) ilk mescid hangisidir?" dedim. Resûlullah (s.a.s.) "Mescid-i Haram'dır." buyurdu. "Sonra hangisidir?" dedim. "Sonra Mescid-i Aksâ'dır." dedi. "Aralarında kaç sene vardır?" dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Kırk sene vardır. Namaz vakti seni nerede yakalarsa, orada namazını kıl, orası mesciddir." buyurdu.[424] Bilindiği gibi, Mescid-i Haram'ı ilk bina eden İbrâhim (a.s.), Mescid-i Aksâ'yı ilk bina edenler ise Dâvud (a.s.) ve oğlu Süleymân 'dır. (a.s.) Bu peygamberlerin arasında daha uzun bir zaman bulunduğu da tarihen bilinmektedir. Bu hadis şöyle yorumlanmıştır:

> "Mescid-i Aksâ'yı Dâvud 'dan (a.s.) önce, (adı bilinmeyen) bir peygamber inşa etmiş, sonra Dâvud (a.s.) yeniden inşa etmiş olabilir. Yukarıdaki hadiste "ikisinin inşası arasındaki zaman" değil, "ilk temelleri atanlar" sorulmuştur. Böylece hadiste bildirilen hususun mümkün olduğu ortaya çıkmıştır. Bu gibi hadislerin anılan şekilde tevil edilmesi gereklidir. Nitekim Ali b. Ebî Tâlib (r.a.) şöyle buyurmuştur: "Size Resûlullah'dan (s.a.s.) bir hadis rivâyet edildiği zaman, o hadisi en uygun, en takvalı ve en istikametli bir şekilde yorumlayın."[425]

Allah Teâlâ'nın kâinatı ilk yaratması ile ilgili haberlerin müşkil olmasının nedeni de o dönemin Kur'ân ve Sünnet dışında sahih bir kaynaktan öğrenilmesinin imkânsız olmasıdır. Nitekim bir hadislerinde Resûlullah (s.a.s.), "Allah Teâlâ'nın toprağı (yeryüzünü) cumartesi yarattığını" söylemiştir.[426] Bazıları bu hadisin müşkil olduğunu, zira, insanların yaratmanın pazar günü başladığı, altı gün sürdüğü ve cumartesi hiçbir şeyin yaratılmadığı hususunda görüş birliğinde olduğunu iddia etmişlerdir.[427] Tevrât kaynaklı söz konusu bilgi sebebiyle, hadisin müşkil olduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca, ilk yaratmanın bilinen fizik kanunlarına uygun olması da beklenemez. Nitekim Hz.

424 Buhârî, Enbiyâ, 10; Müslim, Mesâcid, 1.
425 Tahâvî, Müşkil, I, 109, 110; Hz. Ali'nin sözü için bkz. İbn Mâce, Mukaddime, 20.
426 Müslim, Münâfikûn, 27; Ahmed b. Hanbel, II, 327.
427 Tehânevî, Mukaddimetü İ'lâ'i's-sünen, I, 287.

Adem'in (a.s.) yaratılışı hakkındaki bazı hadisler de bu nedenle müşkil kabul edilmiştir. Meselâ, Hz. Adem'in ilk yaratıldığında altmış zirâ' (yaklaşık 30 metre) olduğu rivâyet edilmiştir.[428] Bu ilk yaratılışla ilgili haberler hakkında detaylı bilgilere sahip olmak mümkün değildir; bu nedenle hadise itiraz edilmemiştir. Lâkin, "insan yaratılışının gün geçtikçe eksildiğini bildiren" bazı rivâyetlerle hadis alâkalandırılarak anlaşılmış ve iki haberin mânâsı birleştirerek "Adem 30 metre yaratılmıştı, daha sonraki nesiller kısala kısala bu günkü duruma gelindi" şeklinde anlaşılmıştır. İbn Hacer, bunu, o dönemdeki yetersiz tarihî bilgiler ve antropoloji verileriyle mukayese ederek imkânsız görmekte ve söz konusu mesele hakkındaki işkâli çözümleyemediğini ifade etmektedir. Ona göre, eski milletlerin kalıntıları bu bilgiyi doğrulamamaktadır. Nitekim Semûd kavminin kalıntıları incelendiğinde onların boylarının çok uzun olmadığı görülmektedir. Onlarla Âdem (a.s.) arasındaki zaman, Semûd kavmi ile bizim aramızdaki zamandan daha azdır. Bu durumda 30 metreden doğru düzenli bir küçülme olsaydı, Semûd kavmindeki insanların en az 15-20 metre olması gerekirdi.[429] İbn Hacer'in dönemindeki bilgiler eksik ve yetersizdir. Her şeyden önce, bugün Âdem (a.s.) ile Semûd kavmi arasındaki dönemin çok daha uzun olduğu bilinmektedir. Bugün de elimizde, çok uzun boylu insan fosilleri olmamakla birlikte, ilk yaratılış dönemleri hakkında kesin konuşacak kadar fosil bulunmadığı da bir gerçektir. Ayrıca, aradaki zamanın çok fazla olması, ilk insanların sayısının az olması ve ilk senelerde hızla boylarının küçülmüş olabilecekleri ihtimalleri düşünülecek olursa, söz konusu haberlerin bu şekilde anlaşılmasında da bir işkâl olduğu söylenemez. Kaldı ki, Hz. Âdem'in, ilk yaratıldığında cennette böyle uzun bir boya sahip olduğu[430], dünyaya indirilince boyunun kısaltıldığı da düşünülebilir. Bu durumda "İnsan yaratılışının gün geçtikce eksildiğini" bildiren ifade de genel yaratılış özelliklerinin -bazı insanlarda- eksilmesi şeklinde de anlaşılabilir, kanaatindeyiz.

Hadislerin Tevrat'ta geçen bilgilerle uygun olması, bazı bilginler tarafından tercih sebebi kabul edilmiştir. Meselâ, "Biz Musa'ya, dokuz açık

428 Buhârî, Enbiyâ 1; Ahmed b. Hanbel, II, 315; 535.
429 İbn Hacer, Feth, XIII, 102.
430 Aynî, Umdetü'l-kârî, XII, 364.

âyet verdik."[431] âyet-i kerimesinde geçen "dokuz âyet", bir hadiste "Allah'a kulluk yapacaksınız, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayacaksınız. İnsanları öldürmeyeceksiniz... "[432] şeklinde açıklanmıştır. İbn Abbâs'tan nakledilen tefsirciler arasında meşhur bir rivâyette ise dokuz âyet, "el, asa..." şeklinde açıklanmıştır.[433] Tahâvî bu iki hadisi değerlendirirken, "âyet"in ibadet anlamına geldiğini, önce ibadetlerin, sonra nezir, korkutma ve va'îdlerin bildirilmesinin daha uygun olduğunu ileri sürerek âyetteki "dokuz âyet"in ilk hadiste bildirilenler olduğunu söyler. Ayrıca o, dokuz mucizenin ikisinin Hz. Musâ'nın Kızıldeniz'den geçmesinden sonra olduğunu söyleyerek, tarihî açıdan da kendi görüşünün isabetli olduğunu vurgular ve "Hiç kimsenin delili Hz. Peygamber'in sözü yanında hüccet olamaz. Ma'kul olan İkrime hadisinde bildirilenin doğru olmadığıdır. Çünkü bu haberde uyarı, vaîd ve korkutmanın, şeriattan önce geldiği bildiriliyor ki, bu tehditlerin mümkün olması için önce insanların şeriattan yüz çevirmeleri gerekir"[434]. Tefsirciler ise bu konudaki hadisleri müşkil oldukları gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Hadisleri müşkil zannetmelerinin sebebi de muhtemelen hadisin Tevrât'ta geçen "on emir"i dokuz olarak anması böylece Tevrât'la çelişmesidir. İbn Kesîr bu konuda der ki: "Bu "müşkil" bir hadistir. İsnâddaki Abdullah b. Seleme'nin hıfzında biraz zayıflık vardır, hakkında konuşulmuştur. Mümkündür ki, o "dokuz âyet"le, "on kelime"yi birbirine karıştırmıştır. Bu "on kelime" Tevrat'da zikredilen vasiyetlerdir. Bunların Firavun'a karşı delil olması ise söz konusu değildir, Allahu a'lem."[435]

Haberlerde tarihî gerçeklere uygunluk kriteri, çok değişik açılardan dikkate alınmıştır. Meselâ, temel dinî meselelerin bütün insanların bilmesi gerekmektedir. Hz. Peygamber de bu sebeple, bu tür meseleleri çok tekrar etmiştir. Bu kabil haberlerin, bir veya iki kişi tarafından nakledilmesi, şüphe ile karşılanmıştır. Bu nedenle Hanefîler, herkesin bilmesi gereken bir haberin tek kişi tarafından nakledilmesini kabul etmemiş; bu tür rivâyetle-

431 el-İsrâ (17), 101
432 Tahâvî, Müşkil, I, 55; Tirmizî, tefsîru'l-Kur'ân, 18; Ahmed b. Hanbel, IV, 239, 240; en-Nesâî, VII, 111; İbn Mâce, 3705.
433 Taberî, XVI, 164-167; Suyûtî, ed-Dürrü'l-mensûr, IV, 296.
434 Tahâvî, Müşkil, I, 55-66.
435 İbn Kesîr, Tefsîr, V, 124.

rin “mânen munkatı” olduğunu söylemişlerdir.[436] İmâmiye’nin özelikle Hz. Ali’nin hilafeti ile ilgili bazı iddiaları bu nedenle reddedilmiştir.[437] Zerkeşî, bu konuda şöyle söyler: “Hadisi nakleden râvi, tevâtür ehlinin nakletmesi gereken veya bilmesi gereken haberde tek kalmamalıdır; eğer tek kalırsa hadisi reddedilir. İbn Fûrek ve Ebû Mansûr, “Biz İmâmiyye’nin Hz. Ali’nin halifeliği hakkındaki rivâyetlerini bu sebeple kabul etmedik.” demişlerdir.”[438] Çünkü haber, bilinmesi ve inanılması gereken temel dinî meselelerle ilgili olsa Hz. Peygamber, onu herkese bildirir ve neşrederdi, haber-i vâhid olarak kalmazdı, denilmiştir.[439] Amel ile ilgili meselelerde de herkesi ilgilendiren (umumi belvâ) konulardaki hadislerin haber-i vâhid olarak kalması bazılarınca o haberin zayıf olduğuna delil olarak kabul edilmiştir.[440]

Mu’tezile âlimleri, bazı mûcizeleri de bu kaideye dayanarak reddetmişlerdir. Hâlbuki, mûcizelerin, ne amelî ne de itikâdî bir yönü bulunmamaktadır. Bu nedenle onların devamlı surette nakledilmesi için ne dinî ne de sosyal bir âmil bulunmamaktadır. Dolayısıyla mûcizelerin tevatürle nakledilmemiş olmasını, red sebebi olarak zikretmek, aşırı bir cüretdir. Kaldı ki, onların mütevâtir olmadığını ileri sürdükleri haberler, bazı âlimler tarafından mütevâtir mütalaa edilmiştir. Nazzâm, “inşikâk-ı kamer/kamerin ikiye yarılması”nı anlatan hadisleri kabul etmemiştir. Ona göre, böyle bir mûcizenin vukuu mümkündür; ancak, eğer gerçekleşmiş olsaydı, böylesine önemli bir peygamberlik delili bütün insanlar tarafından görülür ve nakledilirdi. Şairler, bu hâdise hakkında şiirler yazar, insanlar bu olayın tarihî kayıtlarını tutarlardı.[441] Mu’tezile mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebû Bekir el-Asam da “Eğer Resûlullah devrinde böyle bir mûcize olsaydı bu gizli kalmazdı, bütün insanlar duyar ve naklederlerdi. Çünkü bu olağanüstü bir durumdur ve insan fıtratı böyle durumları yaymaya meyyaldir. Sonuçta

436 Serahsî, Usûl, I, 368, 369; krş. Toksarı, Delil Olma Yönünden Sünnet, s. 185-187.

437 Muhammed Ekrem es-Sindî, İm’ânu’’n-nazar şerhu Şerhi Nuhbeti’l-fiker, s. 125; Ebû’l-H -seyn, el-Mu’temed, II, 547, 548.

438 Zerkeşî, bu görüşleri Gazâlî ve İlkiyâ el-Harrasî’den nakletmiştir, bkz. a.mlf., el-Bahru’l-muhît, VI, 250.

439 Ebû’l-Hüseyn, el-Mu’temed, II, 659.

440 Ebû’l-Hüseyn, el-Mu’temed, II, 660, 661.

441 İbn Kuteybe, Te’vîl, s. 39.

da tevatüre ulaşırdı."[442] demektedir. Yine bazı Şiîler de şakk-ı kamer hâdisesinin "mütevâtir nakledilmesi için birçok sebep varken âhâd rivâyet edilmiş olmasını" tenkit etmişlerdir.[443] İnsan tabiatının bu tür ilgi çekici, olayları yaymak istemesi doğrudur; ancak, insanın bu çeşit hâdiseleri nakletmesi için birtakım dış etkenlerin bulunması gerektiği de unutulmamalıdır. Mûcizeler için bu tür etkenlerin bulunduğu söylenemez. Ayrıca mûcizeler, bir olayı anlatan/bildiren haberlerdir; teferruatındaki farklılıkların da fazla bir önemi yoktur. İşte bu tür bir haberin anlatımında hatalar bulunsaydı, şüphesiz ki, bu hatalar diğer sahâbîler tarafından hemen tashih edilirdi. Çünkü bu gibi durumlarda "Sâkıt/Susan, nâtık/konuşan gibidir." denilmiştir. En küçük bir hataya tahammül etmeyen sahâbîler, bu haberleri tashih etmemişlerse, bunun zımnî bir kabul anlamına geleceği de açıktır.[444]

Mu'tezile, genel metoduna uygun olarak, akla gelebilecek ihtimalleri sıralayarak, bu konudaki rivâyetleri tedkik etmekten sarf-ı nazar etmektedir. Hâlbuki, tarihî bir olayın, yine tarihi en iyi öğrenmemizi mümkün kılan rivâyetlere dayanarak öğrenileceği aşikârdır. Bu nedenle Tahâvî de haklı olarak ayın yarılması ile ilgili haberleri kabul etmeyenleri akla dayandıkları, tevil yaptıkları ve bu konudaki rivâyetlere itibar etmedikleri gerekçesiyle kınamaktadır.[445] Ayrıca o, bu konuyu değerlendirirken, ashâb-ı kiramdan nakledilen haberleri delil göstererek, olayın şahidi olan sahabîlerin sözlerine itibar edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu konudaki bir başka haberde Hz. Peygamber zamanında ayın yarıldığı şu şekilde anlatılıyor: Ebû Abdurrahman es-Sülemî, "Cuma namazı için babamla birlikte, bize bir fersah uzaklıktaki Medâin'e gittim. Huzeyfe (r.a.) orada idi. Allah'a hamd etti, sonra "Kıyamet yaklaştı ay ikiye ayrıldı." ayetini okudu ve "Dikkat edin kıyamet yaklaştı, dikkat edin ay da ikiye ayrılmıştır" dedi". İbn Abbas (r.a.) da "Hz.

442 Çelebi, Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler, s. 173 (Mâtüridî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, III, 742b'den naklen).

443 İbn Hacer, Feth, XIV, 81. Bu tenkit, "İnsanların Kur'ân'ı mütevâtir nakletmeye verdikleri önem, hadislerin mütevâtir nakledilmesini engellemiş de olabilir." şeklinde cevaplandırılmıştır. Bazı âlimler de söz konusu rivâyetlerin âhâd olduğunu kabul etmemişler; kabul edenler de bu rivâyetlerin hep birlikte, kesin ilim ifade edeceğini söylemişlerdir. Bkz. a.mlf., aynı yer.

444 İbn Hacer, Feth, XIV, 69.

445 Tahâvî, Müşkil, II, 182.

Peygamber zamanında ay ikiye yarıldı." demiştir.[446] Enes b. Mâlik (r.a.), "Kıyamet yaklaştı ve ay ikiye ayrıldı."[447] âyetini okudu ve "O ikiye ayrılmıştır." dedi.[448] Tahâvî bu rivâyetleri naklettikten sonra şöyle demektedir:

> "Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Huzeyfe, İbn Ömer, İbn Abbâs ve Enes (r.anhüm) ayın yarıldığını haber vermişlerdir. Bu sahâbîlerin bir kısmı "Resûlullah'ın (s.a.s.) zamanında" demiştir, bir kısmı da bu cümleyi ilâve etmemiştir; ancak her iki rivâyetin mânâsı da aynıdır. Ehl-i ilmin bu konuda yukarıdaki sahâbîlerden nakledilenlerin dışında bir haber rivâyet ettiğini bilmiyoruz. Bu sahâbîler de öncü ve hüccettirler."[449]

Bu ifadelerinden de açıkça anlaşıldığı gibi, Tahâvî, nakle dayanan bu meselede, olayı bilenlerin şahitlikleri dışında bir delilin kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Resûlullah'ın (s.a.s.) sahâbîlerinin görüşlerini kabul etmemekten Allah'a sığınan Tahâvî, "onların görüşünü terk etmek, Allah'ın Kitabı'na karşı büyüklenmek gibidir." demektedir.[450] Tarihçiler ve naklî ilimlerle ilgilenenler, şakk-ı kamer hakkındaki rivâyetlerin, diğerleri kabul etmese de, kesin ilim ifade ettiğini söylemişlerdir.[451]

Bazen tarihî bir olay, başka tarihî gerçeklere aykırı olduğu dile getirilerek reddedilmek istenmiştir. Her iki durumun ayrı hâdiseler olduğu birinin diğerinden farklı olduğu ve farklı zamanlarda vuku' bulduğu dikkate alınmadan yapılan bu tenkitler de subjektif bir değerlendirme olmaktan öteye geçememektedir. Çünkü tarihçiler "Her şahitlik farklı bir mesele ortaya koymaktadır." demiştir.[452] Binaenaleyh, her rivâyetin ayrı bir şeyden bahsetmesi veya en azından bir meselenin ayrı bir yönünü anlatması mümkündür. Meselâ, Hz. Aişe'nin rivâyet ettiği şu hadis çeşitli mülahazalarla tenkit edilmiştir: "Resûlullah (s.a.s.) vefat ettiğinde, zırhı bir Yahudide birkaç sa' arpa karşılığında rehin idi."[453] Tarihî bir olayı

446 Tahâvî, Müşkil, II, 181.
447 el-Kamer (54), 1.
448 Buhârî, Tefsîru sûreti'l-kamer (54), 1.
449 Tahâvî, Müşkil, II, 182.
450 Tahâvî, Müşkil, II, 184.
451 İbn Hacer, Feth, XIV, 69.
452 Halkin, Tarih Tenkidinin Unsurları, s. 38.
453 Buhârî, Buyû', 14, 33, 88. Hadisin Buhârî'deki metni şöyledir: "Hz. Peygamber, daha

tespit eden bu haber hakkında bazıları şu iddiayı ileri sürmüşlerdir: "Bu Resûlullah'ı zühd ve fakirlikle övmek için söylenmiş bir yalandır. Hz. Peygamber, ordular donatıyor, yüzlerce kurbanlık deve ve sığırı önüne katıp sürüyordu... Fedek arazilerine sahip bir Peygamber'in borçlu ölmesi nasıl mümkün olabilir?"[454]

Başka bir hadislerinde Resûlullah (s.a.s.), Hz. Ali hakkında "Sen benim yanımda Musa'nın yanında Harun konumundasın."[455] buyurmuştur. Şiîler bu hadisin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin halife olacağına delil göstermişlerdir. Hz. Hârun'un, Musa'dan (a.s.) önce vefat ettiği söylenerek onların bu tevili reddedilmiştir.[456] Câhız'a göre, bu bilginin doğru olduğu müfessirler ve siyercilere sorularak öğrenilebir. Keza İbn Abbâs'ın talebelerinden de sorulabilir. Yine Yahudi ve Hristiyanlara da sorulabilir. Onların bu konuda herhangi bir menfaatleri bulunmadığı için, verdikleri bilgilere itibar edilebilir.[457]

Bazen bu tarihî bilgilerle çelişme iddiası, gerçek bir olayın, bir başkasıyla çelişmesi şeklinde değil, aklî bir iddia olarak ileri sürülmüş olabilir. İbn Kuteybe, "Akıl yürütme ve haberin yalanladığı hadis" başlığı altında şu hadisi naklediyor: Hz. Ali şöyle söylemiştir: "Hz. Peygamber beni aralarında hükmetmem için Yemen'e gönderdi. Ona benim Kâdılık hakkında bilgim olmadığını söyledim. Hz. Peygamber eliyle göğsüme vurdu ve "Allah'ım! Kalbine hidâyet ver; lisanını hak üzerinde sabit kıl." diye dua etti. İşte ben o zamandan beri şu meclisime kadar hiçbir hükümde şüphe etmedim". Bazıları "Bu hadisin doğru olmadığına Hz. Ali'nin çeşitli konularda ihtilaflı fetvalar vermesi ve önce verdiği fetvadan sonra

---

sonra parasını ödemek üzere, bir Yahudiden zahire satın aldı ve ona demirden bir zırhı rehin bıraktı". Hadisin bu rivâyetiyle, mesele biraz daha aydınlanıyor. Hz. Peygamber'e her ne kadar büyük ganimet ve zenginliğe sahip olsa da bu malları biriktirmiyor, ihtiyaç sahiplerine dağıtıyordu. Gıda maddeleri o dönemde Yahudiler tarafından satıldığı için, bir ihtiyaç anında parasını sonra ödemek üzere, Yahudi tüccardan alışveriş yapması gayet tabiî ve normal karşılanmalıdır bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 102-104.

454 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 102.

455 Buhârî, Fedâilü ashâbi'n-Nebî, 9; Tirmizî, Menâkıb, 20; İbn Mâce, Mukaddime, 11.

456 Câhız, el-Osmâniyye, s. 154.

457 Câhız, el-Osmâniyye, s. 155; Câhız'ın bu rivâyete yönelttiği diğer tenkitler için bkz. amlf., el-Osmâniyye, s. 155 vd.

dönmesi delildir." şeklinde itiraz etmiştir.[458] Hatta Hz. Ali'nin hata ettiğine kendisinden nakledilen bir şiiri de delil olarak zikretmişlerdir.[459] Bu itirazın yoruma dayalı aklî bir iddia olduğu açıktır. Hz. Ali'nin "işte ben o zamandan beri hiç şüphe etmedim" sözünü mutlak bir "ismet/korunmuşluk" şeklinde anlamak, şüphesiz hatalı bir yaklaşımdır. Hz. Ali'nin ilminin genişliği, fetvalarındaki isabet ve Hz. Ömer gibi görüşlerinin isabetiyle bilinen sahâbîlerin bile ona müracaat etmesi yukarıdaki sözün doğruluğu için yeterli bir delildir.[460]

Netice itibarıyla şunu söyleyebiliriz: Kesin tarihî bilgi, belge ve kalıntılarla çelişmesi durumunda hadis illetli kabul edilir. Ancak geçmiş milletlerle ilgili haberlerde, Tevrat ve İncil'in güvenilir bilgi kaynakları olmaması, bu dönemle ilgili bilgilerde teferruatın bilinmemesi gibi sebeplerle hadisin hemen reddine gidilmez. Ayrıca Hz. Peygamber yalnızca konunun bizim için önemli olan kısmını zikretmiş, bazı kısımları ise tebliğ açısından bir fayda sağlamadığı gerekçesiyle atlamış olabilir. Nitekim kendisine "Kâbe ile Mescid-i Aksâ arasında kaç sene vardır?" şeklinde soran Ebû Zerr'e "Kırk sene vardır. Namaz vakti seni nerede yakalarsa, orada namazını kıl, orası mesciddir." buyurarak onun dikkatini tebliğ açısından önemli olan başka bir yöne çekmiş, sorunun cevabını teferruatlı bir şekilde vermekten kaçınmıştır. Bazı çelişki iddiaları ise aklî bir kurguya dayandığı için bu iddialar da kişiye ve bakış açısına göre farklılık arz etmektedir. Bu iddialar karşısında da, Hz. Ali'nin "Resûlullah'ın (s.a.s.) hadislerini, en uygun en takvalı ve istikametli bir şekilde yorumlayın." sözüyle belirttiği ihtiyatlı tavrın benimsenmesi kanaatimizce en uygunudur.

458 Meselâ o, çocuk doğurmuş cariyelerin satılmasını caiz görmüştür. Dinden dönenleri yakarak öldürmüş, daha sonra da bu uygulamasından pişman olmuştur bkz. Buhârî, İstitâbetü'l-mürteddîn, 2. Diğer örnekler için bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 109, 110.

459 "Öyle bir yanlışlık yaptım ki düzeltemedim. Bundan sonra akıllı davranacak ve hep öyle olacağım. Farklı ve dağılmış görüşleri toplayacağım." Bu şiirinde Hz. Ali, hakem olayında hata yaptığını kendisi kabul etmektedir. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 110.

460 Bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 110-112.

İkinci Bölüm

TECRÜBÎ BİLİMLER ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

TECRÜBÎ BİLİMLER ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ



Bu başlık altında duyular ile elde edilen bilgiler, yani duyumlar üzerinde durulacaktır. Önce tecrübî delillerin değeri ele alınacak, özellikle hicri III. yüzyılda basit görme (müşahede) ve gözlem gibi tecrübî delillerin değeri üzerinde durulacaktır. Daha sonra, sünnetin dünyevî diye nitelenen meselelerde ve tecrübî alanda delil olması üzerinde durularak, o dönem âlimlerinin sünnetin hücciyetinin kapsamına yaklaşımı belirlenmeye çalışılacaktır. Son kısımda ise tecrübî konulardaki hadisler üzerinde durularak bunlara yöneltilen tenkitler değerlendirilecektir. Yaklaşık bin yüz yıl önceki dönemin ilim anlayışını esas alınarak yapılan tenkitlerin incelenmesi neticesinde iddia edildiği gibi tıp ve benzeri konulardaki hadisler o dönemin hâkim tıp ya da fen bilimleri geleneğinin etkisiyle mi uydurulmuştur, yoksa o gelenekle çatıştığı için eleştirilen hadisler var mıdır? Muhaddisler ve Sünnî bilginler bu tür gerekçelerle eleştirilen hadisler hakkında nasıl bir tutum izlemişlerdir?

A. GÖZLEMİN DEĞERİ

Dış dünyada olup biten bütün fiziksel ve iç dünyamızda meydana gelen bütün ruhsal objeler duyuların bilgi alanıdır.[461] Ancak duyular daha ziyade eşyanın fiziksel yönünü anlamada hüccettir.[462] Duyu idrâklerinin akılla

461 Özcan, Mâtürîdî, s. 48.
462 Câhız, Hayevân, I, 207.

idrâki imkânsızdır. Ayrıca duyu idrâklerinin de oldukça sınırlı olduğu her duyunun ancak kendine uygun belirli bir varlık alanını idrâk edebileceği de unutulmamalıdır.[463] Beş duyu ile kazanılan bilgiler insanda ıztırarî ilim hâsıl ederler.[464] Bazı cahiller ve şüpheciler "Iyân dışında her şeyden şüphe etmelidir." diyerek, bilgiyi duyulara hasretmek istemişlerdir.[465] Zındıklar ve bazı felsefeciler de bu iddiayı öne sürmüşlerdir.[466] Ancak ehl-i ilmin çoğunluğu, beş duyunun ilim yollarından yalnızca birisi olduğunu, bunun yanısıra haber-i sâdık ve akıl yürütmenin de güvenilir bilgiye ulaştırdığını söylemişlerdir.[467]

A. Müşahede (Duyum)

İslâm kelâmcıları, duyuları bilgi kaynaklarından kabul etmişlerdir. Hatta ilk dönemlerde özellikle Mu'tezile kelâmcıları ilmin iki kaynağı olduğunu birisinin akıl diğerinin de duyu olduğunu söylemişlerdir. Bu tasnifte, haberler de duyu delilinin içinde mütalaa edilmiştir. Çünkü, haber de neticede işitme duyusu tarafından öğrenilen bilgidir. Ancak muahhar dönemlerde vahyi de (haber-i resûl) kapsaması maksadıyla haber ayrı bir ilim kaynağı olarak kabul edilmiştir. Nitekim ilk Sünnî kelâmcılardan İbn Kuteybe duyu hakkında "Haberler hatalı nakledilmiş olabilir; Hâlbuki "iyân/müşahede"den şüphe edilmez."[468] demiştir. İlk dönemlerde daha çok "iyân/müşahede" kelimesi kullanılmışsa da sonraki kelâmcılar his, hâsse ve onun çoğulu olarak da havâs kelimelerini tercih etmişlerdir.[469] Maturidî, bu iki kelime arasındaki ilgiyi "iyân, hislerle meydana gelen şeydir"[470] şeklinde açıklamaktadır. Bu durumda, insanın beş duyusu (havâs-ı hamse) ile elde edilen izlenimlere iyân denilmektedir ki, Türkçede bu kelimenin karşılığında duyum kelimesini kullanabiliriz.

463 Turhan, Âmirî, 170, 171
464 Câhız, el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife, s. 51.
465 Câhız, Hücecü'n-nübüvve, 247.
466 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 97.
467 Câhız, el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife, s. 51.
468 İbn Kuteybe, el-İhtilâf fi'l-lafz, s. 42.
469 Nesefî, Tebsıra, s. 24 vd.
470 Mâtüridî, Tevhîd, s. 7.

İslâm âlimleri beş duyu ile elde edilmiş bilginin (duyum) bağlayıcı olduğunu kabul etmişlerdir. Gözlem neticesinde elde edilen bilgiler ilk dönemlerden itibaren bütün Müslümanlar tarafından muteber kabul edilmiştir. Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs'de hadislere yöneltilen "iyân/duyum"a aykırılık iddialarını sert bir şekilde tenkit eden[471] İbn Kuteybe, zaman zaman "iyân"ın kesin bilgi verdiğini belirterek, gerçekte duyuma karşı olmadığını, hadisin duyu verileriyle çeliştiği iddialarını kabul etmediğini ortaya koymuştur. Hatta o, bazı hadislerin yorumunda gözlemden oldukça istifade etmektedir.[472] Ancak müşahede ve gözlemin bize her konuda yeterli bilgi veremeyeceğini bazı konuların yalnızca vahiyle bilinebileceğine dikkat çekmiştir. Bu nedenle o, fizik ötesi gerçeklerin müşahede edilmedikleri gerekçesiyle tenkit edilmesini kınamaktadır. Meselâ, sihri kabul etmeyenlere, şöyle hitap eder:

> "(Sihir) öyle bir şeydir ki, biz ona kıyas ve akıl deliliyle inanmıyoruz. Biz sihrin gerçek olduğuna kutsal kitaplar, peygamberlerin haberleri ve her devirdeki insanların sihrin varlığında ittifak etmiş olmaları sebebiyle inanıyoruz. Ancak (yalnızca) akıl yürütmenin gerekli kıldığı, kıyasın delalet ettiği, müşahede ettikleri ve gördükleri şeye inanan şu küçük topluluk sihre inanmamaktadır."[473]

Mu'tezile kelâmcıları duyum bilgisine önem vermişler; aklî istidlâlin doğru haberler ve duyularla elde edilen bilgilere dayandığı takdirde sağlıklı neticelerinin ortaya çıkacağını söylemişlerdir.[474] Ancak onlar, kesin haber ve duyu deliliyle kazanılan bilgileri aynı seviyede değerlendirmiş, bu iki yolla öğrenilen bilgileri de aklın değerlendireceğini iddia etmişlerdir.[475] Mu'tezile bilginleri, gözlem-akıl ilişkisi konusunda muhtemelen Yunan akılcılarının yolunu izleyerek gözleme fazla itibar etmemişlerdir.[476]

---

471 Bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 94;

472 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 81.

473 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 125.

474 Câhız, Hücecü'n-nübüvve, s. 225, 226.

475 Câhız, Hayevân, I, 207.

476 Doğa bilgisi konusunda gözleme gerek olmadığı görüşünde olan Platon kesin bilginin "salt akıl ve zekâ" ile elde edilen bilgi olduğunu şu sözlerle belirtmektedir: "Kişi ister göklere hayret dolu gözlerle baksın, ister yeryüzünde gözleri kamaşsın, duyusal yoldan bir şey öğrenemez; çünkü bu tür bir şey bilime konu değildir. Gözlemle bir şey öğrenmeye kalkışanın ruhu yukarı değil aşağı yöneliktir; bu kişi ister denizleri aşsın, ister karada dolaşsın; ister

Mu'tezile içerisinde tabiat bilimleriyle ilgilenen Nazzâm gibi bazıları, duyularla elde edilen bilginin zaruri/kesin bilgi olduğunu, haber ve istidlalle ise zaruri bilginin elde edilemeyeceğini söylemişlerdir.[477] Nazzâm'ın tabiat bilimlerindeki ihtisası bilinmektedir. Hatta İslâm dünyasında tabiat bilimleri ile ciddi şekilde ilgilenen ilk kişinin Nazzâm olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim onun talebesi Câhız'ın eserlerindeki tabiat ve hayvanlarla ilgili zengin malumat da bize bu konuda yeterli bir kanaat sunmaktadır. Zaman zaman hocası Nazzâm'ı eleştiren Câhız, onun akıl yürütmelerini tenkit etmekte; ancak, onun naklettiği haberlere ve gözlemlere önem vermektedir. Nitekim o, şöyle der: "Biz duyduğunu veya gördüğünü anlatınca Nazzâm'ın sözünden şüphe etmeyiz."[478] Bütün bunlara rağmen, Nazzâm'ın Mu'tezile'nin şiddetli bir şekilde tenkit ettiği Dehrîlerin determinist görüşlerini benimsediği de söylenemez. Zira onlar, mutlak deterministlerin iddia ettiği "yalnızca gözlemin kesin bilgi verdiği" şeklindeki yaklaşımı kabul etmemektedirler. Muhtemelen Nazzâm ve talebesi Câhız'ın gözleme verdiği önem biraz abartılmıştır.

Basit, metotsuz her insanın algılayabileceği bir görüş neticesinde tesbit edilen aykırılıklara örnek olarak şu hadis gösterilebilir: "Yüzyıl sonunda yeryüzünde nefes alıp veren hiçbir canlı kalmaz". İbn Kuteybe bu hadisi "Müşahedenin (ıyân) yalanladığı hadis" başlığı altında ele almış ve "Bu hadis müşahede ile açıkça bâtıldır. Çünkü biz üçyüzüncü seneye yaklaştık, şimdi insanlar eskisinden daha çoktur."[479] şeklinde hadise itiraz edildiğini kaydetmiştir. Bu basit görüşe (müşahede) dayanan aykırılığın hadiste bulunmadığı ise hadisin farklı rivâyetlerinden ve Hz. Peygamber'in hadislerindeki mânâları çok iyi bilen Hz. Ali ve İbn Ömer gibi sahâbîlerin hadis hakkındaki şu yorumlarından anlaşılmaktadır:

---

yüzsün, ister sırt üstü yatsın durum değişmez". Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, s. 30.

477 Tritton, İslâm Kelâmı, s. 94; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 16.

478 Câhız, Hayevân, IV, 320.

479 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 79; bkz. Tahâvî, Müşkil I, 347-351 (bab nr. 61). Her ikisinin tevilleri de aynıdır. İbn Kuteybe "hadiste bir kelime düşmüş olması gerekir" derken, Tahâvî hadisin başka rivâyetini yeni bir isnâd ile zikrederek İbn Kuteybe'nin tahminle yorumladığını farklı bir rivâyetle ispat etmektedir.

Nuaym b. Decâce, "Ali'nin (r.a.) yanında oturuyordum, Ebû Mes'ûd geldi. Ali, ona sesini yükselterek şöyle hitap etti: "Ey Füreyc! Sen insanları ümitsizliğe düşürüyormuşsun." Ebû Mes'ûd "Ben onlara ileride her şeyin kötü olacağını söylüyorum." deyince, Ali "Bize Resûlullah'tan (s.a.s.) "yüz yılla" ilgili ne duyduğunu rivâyet et." dedi. Bunun üzerine Ebû Mes'ûd "Ben Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu işittim: "Yüz yıl sonra, yeryüzünde hareket eden bir canlı kalmaz." dedi. Ali (r.a.), "hata ettin, ilk fetvanda hata ettin. Bu sözü Resûlullah (s.a.s.), o gün yaşayan insanlar için söylemiştir. Rahatlık ve sevinç ancak yüz senesinden sonradır." dedi.[480]

Hz. Ali'nin hadis hakkındaki yorumundan Resûlullah'ın (s.a.s.) bu sözüyle bütün insanları değil o gün yeryüzünde yaşayan insanları kastettiği anlaşılmaktadır. Hadisin peşine Hz. Ali'nin "Rahatlık ve ferec yüzden sonra olur." sözünü ilâve etmesi de onun, Peygamber'in (s.a.s.) Ebû Mes'ûd'un vâkıf olamadığı bir sözünü duyduğunu, hadisi tam ezberlediğini göstermektedir. Binaenaleyh bu ilave sözle Hz. Peygamber'in yalnızca muasırı olan insanların fâniliğini anlatmak istediği ortaya çıkmaktadır.[481] Keza bu hadisin mahfûz rivâyetleri incelendiğinde, hatalı anlamaya müsait bir ifade olmadığı görülecektir. Bunlardan birinde İbn Ömer (r.a.) şöyle söylemiştir: "Resûlullah (s.a.s.) hayatının sonlarına doğru bir gece yatsı namazını kıldırdı. Selam verince ayağa kalkarak "Şu gecenize ne dersiniz? Şüphe yok ki, bu günden itibaren yüz senenin başında bugün yeryüzünde olanlardan hiç kimse kalmayacaktır." buyurdu.[482] İbn Ömer bu hadis hakkında demiştir ki: Halk konuştukları sözlerde Resûlullah (s.a.s.)'in bu yüz sene hakkındaki sözünün (anlamında) hataya düştüler. Resûlullah "ancak bugün yeryüzünde olanlardan kimse kalmayacak" dedi. Bu sözüyle o, yaşadıkları asırdaki insanların (takriben) yüz yıl sonra geçip gideceğini, insanların fâniliğini anlatmak istemiştir.[483]

---

480 Tahâvî, Müşkil, I, 347; ayrıca Tahâvî, hadisin Hz. Ali'nin yorumunu destekleyen beş ayrı rivâyetini nakleder bkz. Müşkil, I, 348-350.

481 Tahâvî, Müşkil, I, 348.

482 Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 217; Buhârî bu hadis "Bâbu's-semeri fi'l-ilm" (gece ilim talep e - mek) babında zikretmiştir bk Buhârî, İlim, 42; Buhârî bu hadisle Hz. Hızır'ın vefat ettiğine işaret etmek istemiştir bkz. Aynî, Umdetü'l-kârî, II, 143.

483 Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 217; hadisin tevili içn bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 79; İbn Hacer, Feth, I, 319, 320.

Benzer bir rivâyet de, Avn b. İmâra'nın (ö. 212/827) naklettiği "Âyetler (Kıyâmet alâmetleri), iki yüzyıldan sonradır" hadisidir.[484] Bu hadis hakkında İmâm Buhârî, "İki yüz yılı geçti, ancak âyetlerden de bir şey gerçekleşmedi." diyerek bu rivâyeti eleştirmiştir.[485] Ancak bu hadis yalnızca, bu tür bir müşahedeye istinat edilerek tenkit edilmemiştir. Bu rivâyetlerin isnâdı, hadisçiler tarafından zayıf kabul edilmiş; hatta mevzû olduğu öne sürülmüştür.[486] Nitekim Dârakutnî de, bu konudaki rivâyetlerin hiçbirinin sahih olmadığını belirtmiştir.[487]

Mu'tezile kelâmcıları ve felsefeciler, bazı hadisleri iyâna aykırı oldukları gerekçesiyle reddetmişlerdir. İbn Kuteybe, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bunları, yalnızca gördüklerine inandıkları ve melekût âlemini şehadet âlemi gibi tasavvur ettikleri için tenkit etmektedir. Tahâvî de Şerhu müşkili'l-hadîs 'de "iyân"ın reddettiği hadisler" denilerek hadislere yöneltilen iddiaların cahiller tarafından dile getirildiğini söylemektedir.[488] Bu ifadelerden hadisleri yukarıdaki mülahazalarla reddedenlerin, felsefeciler, bazı Mu'tezile kelâmcıları ve dinî duyguları zayıf bazı cahiller olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ, Resûlullah'dan (s.a.s.) "Ademoğlunun "acbü'z-zeneb"i hariç bütün bedenini toprak yer." mânâsında sahih hadisler rivâyet edilmiştir.[489] Bu konuda "müşahede bu hadisleri reddediyor, çünkü ölülerin kabirleri açılınca ve insan vücudu yandığında geriye hiçbir şeyin kalmadığını görüyoruz." denilerek[490] hadisler reddedilmiştir. Bu kabil bir iddiayı bazı cahillerin dile getirmesi pekalâ mümkündür.[491] Çünkü, basit müşahedelere dayanan bu tür iddialar için derin bilgi sahibi olmak gerekli değildir. Hatta bazı âlimler, gerçekten geride bir şey kalmadığı iddiasını varsayarak, hadisi "acbü'z-zeneb" dahil insanın bütünüyle yok olacağı şeklinde de tevil etmişlerdir.[492]

---

484 İbn Mâce, Fiten, 28.
485 Zehebî, Mîzânu'l-i'tidâl, V, 369.
486 Bkz. Zehebî, Mîzânu'l-i'tidâl, V, 369 (dipnot); İbn Mâce, Fiten, 28 (hâşiye).
487 İbnü'l-Cevzî, el-İlelü'l-mütenâhiye, II, 855.
488 Tahâvî, Müşkil, I, 350.
489 Buhârî, Tefsîr, 4; Müslim, Fiten, 143.
490 Tahâvî, Müşkil, VI, 60, 61.
491 Tahâvî, Müşkil, VI, 61.
492 Bkz. Aynî, Umdetü'l-kârî, XV, 413.

Ancak, hadisin diğer rivâyetleri incelendiğinde[493], bu yorumun isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.[494] Hadisin bir başka rivâyetinde Resûlullah (s.a.s.), "acbü'z-zeneb"in "hardal tohumu gibi" olduğunu söylemiştir.[495] Bu hardal tohumu gibi ifadesinin de küçüklükten kinaye olduğu açıktır. Tahâvî'nin dediği gibi "Bu parçayı biz gözlerimizle göremesek de, Allah Teâlâ'dan da gaip olması mümkün değildir."[496]

Yine buna benzer bir iddia da "Kur'ân bir deriye konulsa, sonra da ateşe atılsa; ateş onu yakmazdı."[497] hadisi hakkında öne sürülmüştür. Bu iddianın ardında "ateşin mushafları yaktığının müşahedesi" yatmaktadır. İbn Fûrek bu hadisi şu şekilde izah etmiştir: Bu hadis-i şerifte Kur'ân'ın ateşe atılmasıyla, hükmünün iptal edilmeyeceği ve yok edilemeyeceği anlatılmak istenmiştir. Ateşte yalnızca kağıt ve mürekkep yanacaktır. Bunun benzeri bir ifade de "Muhakkak ki ben sana suyun yıkayamayacağı bir Kitap indireceğim." kudsî hadisidir.[498]

Yine benzeri bir iddia da şu hadis hakkında öne sürülmüştür: "Tek başına seyahat eden yolcu şeytandır; iki kişi olan şeytandır; üç kişi ise, bir kafiledir."[499] Bu hadis-i şerif hakkında da şu şekilde bir itiraz dile getirilmiştir: "Bir kişi seyahat ederken nasıl şeytan olur? Hadis ancak, Hz. Peygamber'in o kişinin (kötülükte) şeytan menzilesinde olacağını veya (gerçekten) şeytana dönüşeceğini kastetmesi şeklinde anlaşılabilir. Bu iki şekilde olması ise mümkün değildir."[500] Birinci ihtimalin akıl, ikinci ihtimalin ise gözlem açısından mümkün olmadığı aşikârdır. Hâlbuki bu hadiste, tek başına yolculuk yapana şeytanın daha kolay vesvese vereceği; hırsızların ve vahşi hayvanların tehlikesine maruz kalacağı anlatılmak istenmiştir.[501]

493 Müslim, Fiten, 143.
494 Aynî, Umdetü'l-kârî, XV, 413.
495 Aynî, Umdetü'l-kârî, XV, 412. Rıf'at Fevzî, Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih, s. 274.
496 Tahâvî, Müşkil, VI, 61.
497 Dârimî, Fedâilü'l-Kur'ân, 1.
498 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs, s. 284; hadisin diğer tevilleri için ayrıca bkz. a.mlf., Müşkilü'l-hadîs, s. 283-286; İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 133.
499 Ahmed b. Hanbel, II, 186, 214.
500 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 113.
501 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 113.

2. Metotlu Gözlem

Câhız'a göre, tecrübe iki kısımdır: Birisi, kişi bildiği bir şey yardımıyla diğer bir şeyi sınar (deney) ve böylece onun hakkında bilgi sahibi olur. İkincisi ise, bazı şeylerin duyularla gayr-ı iradî olarak öğrenilmesidir. Her iki şekilde öğrenilen bilgiye de tecrübî bilgi denilir.[502] Câhız, ilk cümlesi ile açıkça deney ve tümevarım metodunu tanımlamaktadır. Bu metotlar neticesinde kâinat hakkında varılan en önemli ilke, sebep-sonuç ilişkisi, yani nedensellik ilkesidir. Bu durumda metotlu gözlemi iki yönden incelemek mümkündür. İlk olarak, kâinatta bulunduğu öne sürülen "nedensellik" ilkesi ele alınacaktır. İkinci olarak da, söz konusu nedensellik ilkesinin dayandığı "tümevarım" yöntemi üzerinde durulacaktır.[503]

a. Nedensellik/İlliyet

Rivâyet asrı diye adlandırdığımız hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda ortaya çıkan yaklaşımlardan birisi de, illiyetçi (nedenselci) yaklaşımdır. Buna göre eşyada sebep-sonuç ilişkisi zorunludur.[504] Nedensellik ilkesinin İslâm dünyasında ilk defa Ebû'l-Huzeyl tarafından gündeme getirildiği öne sürülmüştür.[505] Ayrıca Nazzâm ve talebesi Câhız da tabiat olaylarını zaman zaman sebep-sonuç bağlamında ele almış; muhtemelen bu nedenle de tabiattaki düzene aykırı görünen kevnî mûcizelerden ziyade, istikbal haberlerini peygamberlik delili olarak kabul etmişlerdir.

Eşyada mutlak mânâda bir nedensellik bulunduğu Antik felsefede şüpheciler, Orta Çağ felsefesinde Gazzâlî ve Yeni Çağ felsefesinde ise Hume tarafından tenkit edilmiştir.[506] Kant'ın, nedensellik ilkesinin "a priori" olarak kişinin doğasında bulunduğu şeklindeki iddiası, Kant'ın Newton fiziğine kâinat hakkındaki bilgilerimizin eriştiği en son aşama gözüyle bakmasından kaynaklandığı ileri sürülerek eleştirilmiştir.[507] Bugün artık nedensellik (illi-

502 Câhız, el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife, s. 63.
503 Nedensellik tümevarım ilişkisi için bkz. Popper, Bilimsel Araştırmanın Mantığı, s. 83 vd.
504 Nedensellik hakkında bilgi için bkz. Hacıkadiroğlu, Bilgi Felsefesi, s. 19-46.
505 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, 296-300.
506 Aster, Bilgi Teorisi, s. 138 vd.
507 Bkz. Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, s. 37 vd. Ayrıca bkz. Popper, Bilimsel Araştı - manın Mantığı, s. 53.

yet) ilkesine dayanan ve ilmin başlıca şartlarından biri kabul edilen determinizmin bilginler arasındaki anlaşma ve uzlaşmadan doğan bir postülat değerininin bulunduğu görüşü benimsenmektedir.[508] Bazı felsefeciler, tümevarım metodunun eksikliğini, kâinattaki genel ve sabit kanunlarla, yani nedensellik kanunu ile açıklamaya çalışmışlardır.[509] Ancak, Hilmi Ziya Ülken'in de ifade ettiği gibi, bu tümevarım problemini halletmez. Bu ancak bizi bir şeyi yine kendisiyle açıklamak gibi bir iddiayı ispatlamaya götürür.[510] Çünkü, nedensellik kanununun doğru olduğunu nereden biliyoruz? sorusuna verilen cevap "gözlem ve tümevarım ile" olacaktır.[511] Gazzâlî'ye göre tabiattaki olaylarda sebeple netice arasındaki bağlantının zorunlu olmadığını ve belli bir sebepten sonra belli bir neticenin doğacağını kimse iddia edemez. Allah bir gün bu alışılmış bağlantıları başka türlü de yaratabilir.[512] Gazzâlî'nin bu izahıyla peygamberlerin mûcizeleri de teorik açıdan sağlam bir temele oturmuş olmaktadır.

İlk anda nedensellik kanununa aykırı gözüktüğü için kimi Mu'tezile bilginleri, varlıkların yaratılışıyla ilgili bazı hadisleri reddetmişlerdir. Hâlbuki bahse konu olan hadislerde anlatılan ilk yaratılıştır. Allah Resûlü (s.a.s.), insanların zihinlerini meşgul eden ilk yaratılışla ilgili bilgileri vahiyle bildirmiştir. İlk yaratılıştaki, yaratılış kanunlarının farklı olması da imkân dahilindedir. Mesela, "Develerin şeytanlardan yaratılması"[513] hadisinde, yaratılışın başlangıcında, şeytanlarla develerin aynı cinsten yaratılmış olduğu bildirilmektedir. Hadisin başka bir rivâyetinde de "Develer, şeytanın yaratıldığı taraftan veya yönden yaratılmıştır." buyurulmuştur.[514] Hadisin

508 Ayasbeyoğlu, "Kur'ân'da Akıl", s. 49.
509 Aster, Bilgi Teorisi, s. 138; Ülken, İlim Felsefesi, I, 210.
510 Ülken, İlim Felsefesi, I, 210, 211.
511 Aster, Bilgi Teorisi, s. 139.
512 Çubukçu, Gazzali ve Şüphecilik, s. 86.
513 İbn Mâce, Mesâcid, 12; Ahmed b. Hanbel, V, 54, 55, 57.
514 Kelâmcılar, develerin ağıllarında namaz kılınmasını nehyeden hadisi teabbüdî bir emir o -ması münasebetiyle kabul etmişler "Ancak, bu hükmü, develerin şeytanlardan yaratılması (sebebine) bağlamanıza gelince, biz Hz. Peygamber'in de sığırın sığırdan, atın attan, arslanın arslandan, sineğin sinekten yaratıldığını bildiği gibi, devenin de deveden yaratıldığını bildiğini biliyoruz." diyerek hadisin ikinci kısmına itiraz etmişlerdir. Bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 97.

tamamına bakıldığı zaman Hz. Peygamber'in deve ağıllarında namaz kılmayı yasakladığı ve yukarıdaki sözü söylediği görülmektedir. Bu durumda Peygamberimiz'in (s.a.s.), namaz esnasında develerin insanlara zarar verebileceğini anlatmak ve deve ağıllarında namaz kılmaktan insanları sakındırmak için yukarıdaki tabiri mecazen kullandığı anlaşılmaktadır. Ancak meselenin bu yönünü düşünmeyenler "Hz. Peygamber develerin develerden, sığırların sığırlardan yaratıldığını bilir." şeklinde itiraz etmişlerdir. Onlar, bu iddialarıyla, söz konusu hadisin tabiattaki "illiyet" kanununa aykırı olduğuna işaret etmek istemişlerdir.

b. Tümevarım

Hadislere yöneltilen işkâl iddialarının birçoğu gerçekte "nazar/akıl yürütme" deliline dayanmaktadır. Akıl yürütmenin bilindiği gibi üç önemli yöntemi bulunmaktadır. Tümdengelim, tümevarım ve temsil/kıyas. Akıl yürütmede en kuvvetli yöntem tümevarımdır. Ancak, tümevarım, daha ziyade tecrübî meselelerde, yani fen bilimleri ile ilgili konularda kullanılmıştır. Gözlem, tecrübe ve deneyden genel hallere yükselmek tümevarımın temel görevidir.[515]

Bu metot birçok açıdan tenkit edilmiştir.[516] Tümevarımın geçerliliğini kanıtlama girişimi, tümevarımın geçerliğini baştan kabul etmeyi gerektirir. Bilimin tümü tabiatın düzenliliğini varsaymaktadır, oysa bu varsayımı doğrulamanın herhangi bir yolu yoktur. Gözlemle kanıtlanamaz, çünkü gelecek olayları gözlemleyemeyiz. Mantıkla akıl yürütülerek de kanıtlanamaz. Çünkü fizik yasalarının geçmişte geçerli olduklarının anlaşılmış bulunması, mantıkça gelecekte de geçerli olacakları anlamına gelmez. Ayrıca fizik yasaların dayandırıldıkları gözlemler ne denli çok olursa olsun mantıkça bu yasaların gelecekte de geçerli olmasını gerekli kılmaz.[517] Tabiat olaylarında değişmez kanunlar olduğunu söylemek demek, sınırlı gözlemlerimizde

515 Ülken, İlim Felsefesi, I, 206. Tümevarım hakkında bilgi için bkz. Hacıkadiroğlu, Bilgi Fels - fesi, s. 107-133; Tümevarım problemi ve tümevarım problemi hakkındaki çözüm önerilerinin değerlendirmesi için bkz. Warburton, Felsefeye Giriş, s. s. 129-141.

516 Bkz. Popper, Bilimsel Araştırmanın Mantığı, s. 51 vd.

517 Magee, Karl Popper'in Bilim Felsefesi, s. 19. Tümevarım probleminin çözümünde Tevhid eksenli bir öneri için bkz. Bouguenaya, Bilimin Marifetullah Boyutları, s. 67 vd.

tespit ettiğimiz olaylar arasındaki ilişkilerin sınırsızca, yani kendi tecrübe alanımızın ve hayatımızın dışında da devam ettiğini ve edeceğini kabul etmek demektir. Fakat sınırlı tecrübeden sınırsıza ait hükümler çıkarmanın her zaman mümkün olmadığı açıktır.[518] Ayrıca "Tümevarım metodu düşüncenin mekanikleştirilmiş sürecidir." denilmiş ve bu yöntemin gerçekte zihinsel yetenekleri öldüren bir "inanç" olduğu öne sürülmüştür.[519] Yine bilimsel açıdan olayları izah etmede yetersiz kaldığı öne sürülerek sınırlı bir tümevarımın kabul edilmesinin daha doğru olacağı söylenmiştir. Buna göre, tümevarım, araştırmacıyı ancak aklî ihtimallere ya da akla uygun inanışlara götürebilir.[520] Her zaman kesin bilgilere ve sarsılmaz inançlara ulaştırmaz.[521] Gerçekte, bilimsel açıklama, geniş açıklama faaliyetinin sadece bir parçasıdır ve her şeyi açıklamaya yeterli olmamaktadır. Metotlu gözleme dayanan bilimsel açıklama, geniş açıklama faaliyetinin sadece bir parçası olarak düşünülmelidir.[522] Hatta bugün Empiristler (duyumcular) içinde bile "verilerle kesinkes doğrulanma"yı esas alan "dar açılı" bir tecrübeciliği kabul edenlerin yanında, "iç-duyum"un varlığını benimseyen geniş açılı bir tecrübecilik de vardır.[523]

Hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda tabiat hakkındaki bilgiler "felsefe" başlığı altında incelenmiştir. Tabiatçı düşünürler tümevarım metoduna önem vermişlerdir. Ünlü hekimlerden Ebû Bekr er-Râzî (ö.313/925), tümevarımı ilmî bilgiye ulaşmak için en emin yol saymıştır.[524] Yine bu dönemde "gözlem" felsefenin açıklama metodu olarak kabul edilmekte ve dinî açıklamadan ayrı olduğu düşünülmektedir. Gerçekten de gözlem, her zaman fen bilimlerinin değişmez metodu olmuştur. İbn Kuteybe'nin "sineğin zehiri" hakkındaki hadisi izah ederken söyledikleri bunu teyit eder mahiyettedir: "Biz dinî açıklama yolunu bırakarak, felsefe ile ve ona bağlı olarak da "ıyân/duyum" ile (olayları) açıklamaya çalıştığımız zaman bile,

518 Ülken, İlim Felsefesi, I, 210 vd.
519 Bakar, "İslâmi Bilimde Metodoloji Sorunu", s. 107.
520 Edward Hallett Carr, Tarih Nedir, s. 81.
521 Hamdi Yazır, Hak Dini, II, 1041 vd.
522 Bkz. Aydın, Din Felsefesi, 119.
523 Aydın, Din Felsefesi, 119.
524 Çubukçu, Gazzali ve Şüphecilik, s. 53.

hayvanların ve böceklerin anlama kabiliyetlerinin olmadığını söyleyemeyiz. Nitekim görüyoruz ki, bazı böcekler, yaz günü küçük tohumları kış için biriktiriyorlar."[525] Tahâvî de bir hadisin farklı rivâyetini tenkit ederken, onun zayıf olduğunu belirttikten sonra, ayrıca "ıyân/müşahede" ile de bu mânânın doğru olmadığının bilineceğini söyler.[526]

Câhız, gözleme ve tabiat araştırmalarına önem veren bir kelâmcıdır. Hatta bu nedenle, felsefecilerin, özellikle de tabiatçıların görüşlerini ve metotlarını benimsediği için, eleştirilmiştir.[527] Meselâ o, siyah köpeklerin öldürülmesi ile ilgili hadisi yorumlarken, bu gözlem metodundan istifade etmektedir:

> "Siyah köpeklerin öldürülmesi hakkında hadis vardır. Çünkü köpeklerin azgınları çoğunlukla siyahtır. Onlar nefislerine galip gelmişlerdir. Yeryüzündeki inek, öküz, eşek, at, köpek, ve insan gibi varlıkların hepsinde siyahlar yaratılış ve sinir bakımından daha sağlam; kuvvet ve sabırda da daha üstündür."[528]

Gözleme dayanarak hadise ilmî açıklama getirilmeye çalışıldığı gibi, bazen de yine aynı metotla bir kısım hadisler reddedilmek istenmiştir. Nitekim, hayvanlarla ilgili bir hadis hakkında yapılan tenkitlerde, o hayvanın hareketlerindeki düzen ve sıranın, bir hadiste hatalı beyan edildiği tezi öne sürülmüştür. Meselâ, "Sizden biri secde ettiği zaman, devenin çömeldiği gibi çömelmesin. Ancak, önce ellerini sonra dizlerini yere koysun."[529] hadisinin imkân dışı bir şeyi emrettiği yani "muhal" olduğu öne sürülmüştür. Çünkü hadiste, secde ederken deve gibi çömelmemek emredilmiştir; bilindiği gibi deve ellerinin üzerine çömelir. Sonra hadiste bu sözün peşine "lâkin dizlerinden önce ellerini yere koysun" denilmiştir. Böylece ilk cümle ile yasaklanan husus, son cümle ile emredilmiş olmaktadır.[530] Bu hadiste bir şey aynı anda hem nefyedilmiş hem de emredilmiş olmaktadır denile-

---

525 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 150vd.
526 Tahâvî, Müşkil, I, 440.
527 İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel, s. 175.
528 Câhız, Hayevân, I, 262.
529 Ebû Dâvud, Salât, 136, 137; Darimî, Salât, 74.
530 Tahâvî, Müşkil, I, 168, 169.

rek, hadise itiraz edilmiştir. Hâlbuki, burada önemli olan diz kelimesidir. Dilciler de dört ayaklı hayvanlarda dizlerin ön ayaklarda olduğunu söylemişlerdir.[531] Burada diz denilirken insanlar için ayaklardaki dizler, deve için ise ön ayaktaki dizler kastedilmiş olmaktadır. Hadis-i şerifte insanların, elleri üzerine secde etmesi ve devenin dizleri üzerine çömeldiği gibi çömelmemesi emredilmiştir. Burada üzerinde durulması gereken gerçek ise yere sert bir şekilde inmemektir. Nitekim fakihlerin bir çoğu da önce dizlerin sonra ellerin yere yumuşak bir şekilde konulmasının uygun olduğunu ifade etmişlerdir.[532] Tahâvî, hadis hakkındaki iddiayı şöyle cevaplamaktadır:

> "Biz bu konuda söylenen sözü düşündük ve onu imkân dışı, Resûlullah'dan (s.a.s.) rivâyet edilen hadisi ise kusursuz ve mustakîm bulduk. Bütün dört ayaklı hayvanlarda olduğu gibi devenin de dizleri ellerindedir (yani ön ayaklarındadır). İnsanlar ise bunun aksidir, onların dizleri ayaklarındadır. Bu hadiste, Resûlullah (s.a.s.), devenin ön ayaklarındaki dizleri üstüne yere kapandığı gibi, namaz kılanın da secde ederken ayaklarındaki dizleri üstüne yere kapanmasını nehyetmiştir. Allah'a hamdolsun, Resûlullah'ın bu hadisinin, tezatsız ve kendisinde imkânsızlık bulunmayan sahih bir söz olduğu böylece ortaya çıkmış olmaktadır."[533]

Hayvanlar hakkında çağına göre derin bilgisi bulunan ünlü Mu'tezile bilgini Câhız, katır ve serçelerle ömürleriyle ilgili bir iddiayı hemen kabul etmediği gibi red de etmemektedir. Ona göre, insanların katırların ömrünün uzun olması ile ilgili ileri sürdükleri sebep doğru da olabilir; ömürlerinin uzun olmasının başka bir sebebi de bulunabilir. Bu hayvanların anılan sebeple ömürlerinin kısa veya uzun olduğunu (kapsamlı bir araştırmaya dayanarak) bilmedikçe, bu konuda kesin bir yargıya varmamız uygun değildir.[534] Câhız, oldukça objektif ve ilmî bir tutumla ken-

531 Dil alimleri de devenin ve bütün dört ayaklı hayvanların dizlerinin (rükbetân) ön ayakları-da (ellerinde) olduğunu kabul etmişlerdir. Devenin arka ayaklarındaki dizlere ise "urgubân" denilmiştir. Bkz. İbnü'l-Manzûr, Lisânu'l-Arab, I, 433 (RKB md.).

532 Bkz. Tahâvî, Şerhu me'ani'l-âsâr, I, 254-256.

533 Tahâvî, Müşkil, I, 169.

534 Câhız, Hayevân, V, 223.

disine nakledilen bilgiyi değerlendirmekte, hayvanlar hakkında nakledilen her habere inanmamak gerektiğini vurgulayarak, bilgiye kendisi doğrudan ulaşmadıkça nakledilen haberlerin doğruluğu hakkında yorum yapmaktan kaçınmaktadır. Bu durum onun hayvanlar ve tabiat hakkında gözlem metoduna önem verdiğini göstermektedir. Câhız, aynı metodu hadislere de uygulamakta, bazen gözleme aykırı bulduğu hadisleri eleştirmektedir. Câhız, Resûlullah'ın (s.a.s.) bazı hadislerinin vahiy kaynaklı olduğunu kabul etmekle birlikte, nakledilen haberlere verdiği epistemolojik değer nedeniyle tenkit ettiği hususlardaki sözlerin gerçekte Hz. Peygamber'e ait olamayacağını iddia etmektedir. Onu böyle düşünmeye sevk eden en önemli âmil de, muhtemelen bilgisine ve akılcı metoduna duyduğu aşırı güvendir. Nitekim o, yine şöyle der:

> "Bir kısım kişiler, insanlar böyle biliyor diyerek erkek serçelerin ancak bir sene yaşadığını iddia ederler; Hâlbuki onların bu konudaki bilgisine güvenilmez. Çünkü köylerin çevresinde birçok serçe bulunur, ancak hiç kimse de ölü bir serçe görmemiştir. Yine (bu konudaki hadise dayanarak) sineğin kırk günden fazla yaşamadığını iddia edenler neredeyse ölü bir sinek görmemişlerdir.[535] Ancak onlar, hadise dayanarak böyle söyledikleri için mazurdurlar. Hadisçiler, felsefecilerin kınandığı hususlarla kınanmazlar."[536]

Câhız bu ifadelerinde gözleme verdiği önemi vurgulamakta, gözlemlerine dayanarak haberleri tenkit etmektedir. Ancak o dönemin gözlem imkânlarının ne kadar sınırlı olduğu Câhız'ın yukarıdaki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Felsefecileri gözlemle çelişen bilgiler naklettikleri için kınayan Câhız, hadisçilerin bu tür konularda çelişkili haberler nakletmesi durumunda tabii bilimler alanında uzman olmadıkları için kınanmayacaklarını ifade etmektedir. O, hadisin bu tür konularda delil olamayacağı görüşünde olduğu için, hadisçileri tenkit etmemiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in bu gibi konularla ilgili sözleri çevresinden duymuş ve nakletmiş olması mümkündür. Bu nedenle tecrübî bilimlerle ilgili hadislerin doğru olması da yanlış olması da mümkündür.

535 Bu konudaki hadisler için bkz. Ebû Ya'lâ, Müsned, VII, 230, 271.
536 Câhız, Hayevân, V, 223.

Bazı hadislerin o devirdeki gözlem imkânlarıyla çelişiyor gibi görünen bilgiler ihtiva etmesi hadisin hatalı olduğunu göstermeyeceği gibi, aksine vahiy kaynaklı olduğunun da önemli bir delili kabul edilmelidir. Zira bu tür bilgilerin bugünkü gözlem imkânlarıyla doğrulanması mümkün ise, hadisteki bilginin o devrin kültürünü yansıtmadığı hatta o dönemin kültürü ve bilimiyle çeliştiği için eleştirildiği ortaya çıkmaktadır.

B. GÖZLEME DAYALI KONULARDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

"İslâm, tabiatın bir kitap gibi okunmasını emretmektedir. Çünkü vahiy ve tabiat her ikisi de İlâhî düzeni keşfetme ve anlamaya yarayan âyetlerdir."[537] Tarih boyunca vahiy insanlığın önemli bilgi kaynaklarından birisi olmuştur. İnsan-tabiat ilişkisi hakkındaki önemli bilgiler de peygamberler tarafından bildirilmiştir. Peygamberlere sanat, ziraat, ticaret ve benzeri birçok dünyevî hususta vahiy indirildiği bilinmektedir. Bu nedenle, onlara indirilen vahiyleri dinî-dünyevî şeklinde ayırmak mümkün gözükmemektedir. Zira Kur'ân-ı Kerim'de, dinî ve uhrevî konularda peygamberlere indirilen vahiyler anlatıldığı gibi, Hz. Zülkarneyn'in fütûhatı, Allah Teâlâ'nın emriyle inşa ettiği set[538] ve Süleymân'ın (a.s.) göz kamaştırıcı dünyevî hükümranlığı da anlatılmaktadır.[539]

Resûlullah'a (s.a.s.), Kur'ân dışında da dinî-dünyevî birçok konuda vahiy indirildiği bilinmektedir. Öte yandan, Hz. Peygamber'in korunmuşluğunu Kur'ân ile sınırlandırmak isteyenler, onun dünyevî konulardaki söz ve fiillerinin diğer insanların söz ve davranışlarından farkının olmadığını iddia etmişlerdir. Böyle bir iddianın benimsenmesi durumunda, insan, tabiat ve uzay hakkında Resûl-i Ekrem'in söylediği sözlerin, -peygamberlik vazifesi ile ilgili olduklarını ayrıca tasrih etmedikçe- bir bağlayıcılığının ve değerinin olmayacağı açıktır. Yine bu durumda kâinat hakkında doğru bilgi öğrenmemizi temin eden bilgi kaynakları ile, söz konusu hadislerin çelişmesinden de bahsedilemeyecektir. Daha baştan, hadislerin bu konular-

537 Bkz. Faruki, "Sosyal Bilimlerin İslâmileştirilmesi", s. 42.
538 El-Kehf (18), 83-96.
539 Bkz. el-Enbiyâ (21), 81; en-Neml (27), 16.

da delil olmadığı öne sürülecektir. Ayrıca yine söz konusu iddianın kabul edilmesi durumunda, Resûlullah'ın (s.a.s.) bahsi geçen meselelerde kendi devrindeki ilmî seviyenin ilerisinde beyanlarının bulunabileceği de kabul edilmeyecektir. Dolayısıyla, sünnetin tecrübe ve akıl karşısındaki konumunu incelemeye başlamadan önce, iddia edildiği gibi sünnetin dinî-dünyevî şeklinde sınırlandırılmasının mümkün olup olmadığının araştırılması gerekmektedir. Bu nedenle, öncelikle söz konusu hususun ele alınması uygun görülmüştür.

1. Dinî Bilgi-Dünyevî Bilgi Ayırımı

Tefsir, fıkıh, hadis ve kelâmın müstakil bir ilim disiplini halinde ortaya çıkmasıyla birlikte, ilimler tasnif edilmeye başlanmıştır. İslâm dünyasında ilimleri ilk tasnif edenler, felsefecilerdir. Aynı zamanda Mu'tezilî olduğu da iddia edilen felsefeci el-Kindî (ö.260/873)[540] ilimleri "dinî ve felsefî ilimler" şeklinde ayırmış; ilim kaynaklarını da "aklî-vahyî" veya "beşerî-nebevî" şeklinde gruplandırmıştır.[541] Tabiat bilimlerinde Yunan felsefesinden istifade eden[542] ünlü Mu'tezile bilgini İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (ö.231/845) talebesi Câhız, zooloji ve botanik konusunda önemli eserler telif etmiş, bu eserlerinde o günün şartlarında oldukça ilmî metotlar kullanmıştır. Onun bazı eserlerinde "din işleri-dünya işleri" şeklinde bir ayırım yaptığı görülmektedir.[543] Muahhar dönem Mu'tezile kelâmcıları da, dünya işleri (umûru'd-dünya) ve din işleri (umûru'd-dîn) kavramlarını kullanmış[544]; ancak peygamberlerin bildirdiği haberlerin her alanda delil olduğunu söylemişlerdir.[545]

Mu'tezile'ye göre dünyevî konularda bilgi ihtiva eden hadislerin diğer insanların sözleri gibi doğru olma ihtimali ve az da olsa hatalı olma ihtimali vardır. Bu durum Hz. Peygamber'in ismetine bir zarar vermez, çünkü Resûlullah'dan (s.a.s.) sadır olan "zenb"ler küçüktür ve mağfurdur. Bir

540 O'Leary, De Lacy, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s. 90.

541 Turhân, Âmirî, s. 41, 244, 255 (Kindî, Resâil, s. 372'den naklen).

542 Bkz. O'Leary, De Lacy, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s. 84, 85; bkz. Zühdî Cârullah, el-Mu'tezile, s. 128.

543 Bkz. Câhız, Hayevân, I, 75, 77, 97.

544 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 572.

545 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 584 vd.

va'îdi gerektirmediği gibi, velâyeti izale ederek, adaveti de icap ettirmez. Zira Allah Teâlâ, onun geçmiş ve gelecek günahlarını affedeceğini bildirmiştir."[546] Yine onlara göre, "Allah seni insanlardan korur."[547] meâlindeki âyetteki korumanın kapsamına Hz. Peygamber'in bütün sözleri girmez. Hz. Peygamber'in halktan dinlediği birtakım sözleri hata ve yanlışlıklarıyla birlikte nakletmesi mümkündür. Eğer Hz. Peygamber'in bütün hatalardan korunmuş olduğu iddia edilirse ondan "mihnet" (zahmete girme) tamamen düşer. Mihnet düşünce de tâ'at ve ma'siyet söz konusu olmaz. Sevabın büyüklüğü ise tâ'atin büyüklüğü nispetindedir.[548]

İmam Gazzâlî, Mu'tezile kelâmcılarının, Peygamber'in, dünyevî konularla ilgili olsa da, insanların kınayacağı ayıplardan uzak olduğunu kabul ettiğini; ancak, Hz. Peygamber'in bazı re'ylerinin (zann) "salâh"a uygun olmayabileceğini öne sürdüklerini nakletmiştir. Gazzâlî, onların bu görüşlerini şiddetle kınamış ve "Mu'tezile'nin bu görüşü kabul edilemez. Allah'ın onu her işinde kullarının salâhı üzere kılması kabul edilmeyecek bir ihtimal değildir."[549] demiştir. Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037) de, Mu'tezile mezhebinin usûlüne göre, onların, peygamberlerin Allah Teâlâ tarafından günahtan korunmuş (ma'sûm) olduğunu kabul etmelerinin zaten mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Zira Mu'tezile, kulların fiillerinin hâlıkı olduğunu öne sürmüştür; bu durumda peygamberler de, diğer insanlar gibi fiillerini kendileri yapmaktadırlar. Dolayısıyla günahtan korunmalarında, Allah Teâlâ'nın doğrudan bir tesiri bulunmamaktadır.[550]

Mu'tezile kelâmcıları, mezheplerinin temel ilkeleri gereği peygamberlerin dünyevi konularda korunmuş olmasını gerekli görmemişlerdir. Ehl-i Sünnet âlimleri ise peygamberlerin hiçbir konuda yanılmayacağını, bazı zelleleri olsa bile bunların tashih edildiği; sonuç itibarıyla peygamberlerin masum fıtratlarının Cenab-ı Hak tarafından korunduğunu kabul etmişlerdir. Fıtratları günah işlemekten korunmuş olduğu için tashih edilmeyen her fiillerinin İslâm ümmeti için ahlâkî ve şer'i bağlayıcılığı bulunmaktadır.

546 Hayyât, el-İntisâr, s. 147.
547 El-Mâide (5), 67.
548 Câhız, el-Hayevân, VI, 270.
549 Gazzâlî, el-Mustesfâ, II, 357.
550 Bağdâdî, Usûlu'd-dîn, s. 168, 169.

Peygamberler fiilleriyle insanlar için örnek olduğu gibi talimat ve tebliğleriyle de yol göstermişlerdir. Bu nedenle onların sözlerinin hatasız olması hususu da ismet sıfatının bir gereği kabul edilmiştir.

Mu'tezile imamları vahyî bilgiyi üstün kabul etmekle birlikte, Yunan akılcılığının tesiriyle vahyî bilginin alanını akıl karşısında sınırlamaya çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin, bütünüyle vahiy kaynaklı olmadığını, onların bir kısmının kendi tecrübe ve aklıyla kazandığı bilgiler olduğunu iddia etmişler ve sünneti dinî-dünyevî şeklinde ayırmışlardır.[551] Ancak yine de onlar, dünyevî bilgilerin bir mûcize, peygamberlik âlameti veya meydan okuma (tahaddi) suretinde arz edilmesi durumunda, Peygamber'in diğer mûcizelerinden bir farkı olmadığı kanaatindedirler. Nitekim onlar, "Hz. Peygamber "Allahım, onu iyileştir, ona şifa ver" diye dua etse veya "Falan bugün iyileşir" şeklinde bir haber verse, bu durumda da Hz. Peygamber'in duasının kabul edilmemesi ve sözünün vakıaya muvafık çıkmaması mümkün değildir." demişlerdir.[552]

Mu'tezile kelâmcıları, Hz. Peygamber'in özellikle tıpla ilgili tedavilerinin mûcize olmadığını, bu nedenle de onların diğer insanların kendi aralarındaki tedavileri gibi dünyevî bir davranış kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Câhız, hurmaların aşılanması hakkındaki hadis münasebetiyle bu durumu şöyle açıklar:

"Hz. Peygamber "hurmaların aşılanması" konusunda, kendisine söylenen söz üzerine "Ben ancak kendi görüşümü söyledim." buyurmuştur. Hz. Peygamber ne zaman insanların bir kısmının diğerini tedavi ettiği gibi tedavide bulunsa, tedavi edilen kişi iyileşmezse, bu konuda hiç kimsenin çıkıp da (bu durum onun peygamberliğiyle nasıl bağdaşır? diye) sorma hakkı yoktur. Çünkü tedavinin, dağlama, vucûd, ledûd ve benzeri ilaçlarla yapılması, Resûlullah'ın bunu âlamet, harika ve delil olsun diye yapmadığını göstermektedir. Hz. Peygamber bunu insanların birbirlerini tedavileri kabilinden yapmıştır... Ayrıca Resûlullah'ın ellerinde ayılan çoktur, ancak o bunları peygamberliğine bir delil, risâletine bir alamet kılmamıştır."[553]

551 Câhız, el-Bursân, s. 254.
552 Câhız, el-Bursân, s. 254.
553 Câhız, el-Bursân, s. 254.

Yukarıdaki metinde Câhız'ın kendi görüşüne delil olarak naklettiği "Hurmaların aşılanması" ile ilgili hadis, muhtemelen mânâ ile rivâyet edildiği için farklı şekillerde nakledilmiştir. Mahfûz olan rivâyette olay şöyle anlatılmaktadır:

> Hz. Peygamber, Medine'ye ilk geldiği zaman ensârın hurmaları aşıladığını görmüş, "Bunun onlara bir faydasının olacağını zannetmiyorum." demiş, bunu duyan Medineliler hurma aşılamayı terk etmişlerdir. Resûlullah (s.a.s.) onların hurmaları aşılamayı terk ettiklerini öğrenince şöyle buyurmuştur: "O sadece benim bir zannımdır (re'y).[554] Eğer size bir faydasının dokunduğu (kanaatinde iseniz) bunu yapın. Ben de sizin gibi bir insanım, o da sadace benim bir görüşümdür. Kişi zannıyla söylediği şeylerde yanılabilir de doğruyu bulabilir de. Lâkin, size, Allah şöyle söylüyor dediğim zaman, bilin ki Allah hakkında katiyyen yalan söylemem."[555]

Tahâvî, bu hadisi, "ğîle" hakkındaki hadisin peşinden zikrederek ikisini birlikte şöyle değerlendirmiştir:

> "Resûlullah (s.a.s.), ilk sözünü zann (görüş) ile söylediğini, kendisinin zann konusunda diğer insanlar gibi olduğunu bize bildirmiştir. Zann ile söylenen sözler, Hz. Peygamber'in Allah'tan naklederek söylediği sözlerden farklıdır. Hz. Peygamber'in "ğîle"yi yasaklaması, hamile kadınların çocukları hakkında duyduğu endişeden dolayıdır. Sonra zarar vermediğini öğrenince mübah kılmıştır. Bu da, ilk yasaklamasının Allah katından olmadığını göstermektedir. Eğer Allah katından olsaydı, işin hakikatine (daha baştan) vakıf olurdu. Lâkin Hz. Peygamber zannıyla (re'yiyle) bunu yasaklamıştır. Daha sonra, yasakladığı şeyin hakikatteki durumunun kalbine (ilk) gelenden farklı olduğunu anlamıştır."[556]

---

554 Hadisin bazı rivâyetlerinde "zann" yerine "re'y" geçmektedir bkz. Müslim, Fedâil, 140.

555 Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, III, 48; Tahâvî hadisi yukarıdaki şekilde dört ayrı isnâdla zi - retmiştir. İmâm Müslim de ilk kaydetmek suretiyle bu rivâyeti tercih ettiğini göstermiştir bkz. Müslim, Fedâil, 139; Hadisin mahfûz şekli yukarıdaki metinde geçtiği gibi olduğu için daha meşhur "Siz dünya işlerinizi iyi bilirsiniz" (Müslim, Fedâil, 141) rivâyeti üzerinde durulmamıştır.

556 Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, III, 48; Kâdî Iyâz'ın bu hadis hakkındaki değerlendirmesinin

Hz. Peygamber'in hurmaların aşılanması ile ilgili emrinin ensârın zannettiğinden başka bir sebebi olması da muhtemeldir. Nitekim Hz. Ali, rivâyet etmiştir ki, Resûlullah (s.a.s.), kendisine hediye edilen bir katıra binmiştir. Bunun üzerine Ali (r.a.), "Eğer, eşeği atın üzerine çeksek, bizim de böyle bir hayvanımız olur." dedi. Resûlullah (s.a.s.), "Böyle bir şeyi, ancak bilgisizler yapar." buyurdu.[557] Bu hadiste de görüldüğü gibi, Hz. Peygamber'in yaratılışla oynanmasından, ara türler ortaya çıkmasından hoşlanmadığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar bunları tamamen yasaklamamış ise de, hoşlanmadığı açıktır. Muhtemelen o, insanların, bu tür uygulamalar ile gerçek yaratıcı olan Allah'ı unutacaklarını; sebeplere önem vereceklerini ve bu müdahalelerin ileride bazı olumsuz etkileri olacağını anlatmak istemiştir. Ancak, insanların, bu konulardaki hassasiyetlerinin yetersiz olduğunu görünce de fazla ısrar etmemiştir. Cahiliye dönemi insanları yaratılışı sebeplere veriyor, gerçek yaratıcı olan Allah Teâlâ'yı unutuyorlardı. Yağmurun yağmasını yıldızlara bağlıyor, yıldızın doğuşu ile yağmurun yağdığına inanıyorlardı. Hudeybiye'de bir sabah namazını müteakip Resûlullâh (s.a.s.) ümmetine dönmüş ve Allah Teâlâ şöyle buyurdu demiştir: "Bu gece kullarımın bir kısmı bana iman etmiş bir kısmı da inkar etmiş olarak sabahladı. Allah'ın fazlı ve rahmetiyle yağmur yağdı diyenler bana iman etmiş ve yıldızı inkâr etmiş olarak sabahladı, ama falan falan yıldızın doğuşu ile bize yağmur yağdı diyenler Beni inkâr etmiş yıldıza iman etmiş olarak sabahladı."[558] Bu kudsi hadiste sebeplere yaratıcılık özelliği vermenin itikadi açıdan ne kadar tehlikeli olduğu vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber'in hurmaların aşılanması konusundaki hassasiyetinin ardında, onlara tarım ve ziraat konusunda bir şeyler öğretme düşüncesi değil, muhtemelen tevhid inancına dikkat çekme arzusu vardı. Ancak insanlar kendisini anlayamayınca fazla müdahale etmemiş "dünyanızın işlerini siz bilirsiniz" diyerek onları serbest bırakmıştır.[559]

---

tahlili için bkz. Ahmed Cemâl el-Umerî, es-Sîretü'n-Nebevîyye fî mefhûmi'l-Kâdî Iyâz, s. 429-435.

557 Ahmed b. Hanbel, I, 100, 158; Ebû Dâvud, Cihâd, 53; Nesâî, Hayl, 2; Bu hadisin farklı yorumları için bkz. Tahâvî, Müşkil, I, 204-211..

558 Buhârî, Ezân, 156; Müslim, İmân 125.

559 Gülen, Asrın Getirdiği Tereddütler, II, 147-153.

Kâdî Iyâz (ö.544/1149) da "hurmaların aşılanması" hakkındaki hadisi değerlendirirken, dinî-dünyevî ayırımı yapmıştır. Ancak onun sünneti dinî-dünyevî şeklinde tasnif etmesinde farklı bir yaklaşım sezilmektedir. O "dünyevî" kelimesini dünyaya ait olan muamelatla alâkalı konuların bütününü kapsayan, içtihadî meseleler için kullanmıştır. Uhrevî dediği sünnetlerin tamamen vahiy kaynaklı haberler olduğunu; dünyevî sünnetlerde ise Resûlullah'ın (s.a.s.) içtihatla belirlediği bazı hükümler bulunduğunu ve Hz. Peygamber'in zellelerinin sünnetin dünyevî işler kısmında vuku bulduğunu bu çeşit yanılmalarının ise çok az olduğunu söylemiştir.[560] Dünyevî işlerde de Resûlullah'ın (s.a.s.) diğer insanlar gibi olmadığını, onlardan farklı olduğunu bildirmiştir. Ona göre, "dünya işleri, dünya maslahatları ve dünyadaki insanların yönetimiyle ilgili insanları aciz bırakacak bilgiler (bir mûcize olarak) Hz. Peygamber'den tevatürle nakledilmiştir."[561]

Muahhar dönemlerdeki bazı fakihler, fıkha konu olan hadislerle, şer'î bir hüküm bildirmeyen hadisleri ayırmak maksadıyla pratik amaçlı bir tasnif yapmışlar ve "dinî-dünyevî" ayırımını öne sürmüşlerdir.[562] Lâkin yukarıda bahsedilen sebeplerden dolayı, bu da birtakım problemlere sebep olmaktadır. Sünneti "dinî-dünyevî" şeklinde bölümlere ayırarak, dünyevî konulardaki sünnetin, vahiyle alâkasının olmadığını iddia etmek birçok açıdan isabetli gözükmemektedir. Hz. Peygamber ümmetinin küçük-büyük bütün işleriyle ilgilenmiş, onlara çözümler sunmuştur. Çocuklara ad konulmasından, bir annenin çocuğunu emzirme süresine kadar hayatın bütün safhaları ile alâkalı beyanları olmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber, çok değişik şekillerde vahiy almıştır. Resûlullah'a (s.a.s.) muhtelif konularda vahiy geldiği birçok sahîh hadiste bildirilmiştir. Cibrîl'in getirdiği vahyin yanında, rüya ile de vahiy almıştır. Bunların hangi konularda olduğunu tespit ederek, vahye belirli bir sınır tayin etmek mümkün değildir. Bu sebeple olsa gerektir ki, bazı âlimler "Kim Allah Resûlü'nün getirdiği bilgilerin bir kısmını inkâr ederse, hepsini inkâr etmiş gibidir." demişlerdir.[563]

---

560 Bkz. Kâdî Iyâz, eş-Şifâ, II, 870-890.

561 Kâdî Iyâz,eş-Şifâ, II, 873.

562 Bu konudaki tartışmalar için bkz. Eşkar, Ef'âlu'r-Rasûl, I, 239-248. Eşkar'a göre, nasslarda dinî-dünyevî ayırımını ilk defa ortaya atan ünlü Mu'tezilî âlimi Kâdı Abdülcebbâr'dır. Bkz. a.mlf., Ef'âlu'r-Rasûl, I, 243, 245.

563 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 149.

2. Hadisin Gözlem ve Tecrübeye Dayalı Konulardaki Değeri

Sünnetin duyu deliliyle, yani tecrübe ve deneyle mukayesesine girmeden önce, bu delillerle bilinebilen konularda "Sünnet hüccet midir değil midir?" sorusunun cevabını vermeliyiz. Öte yandan tecrübe ve deney delilleriyle bilinmesi mümkün olmayan "fizik ötesi bir âlemin" mevcudiyeti de unutulmamalıdır. Hz. Peygamber'in sıradan insanların takat getiremeyeceği hallerinin bulunduğu ve kevnî mu'cizelerinin inkârı mümkün olmayacak şekilde mevcudiyeti de dikkate alınmalıdır. Resûl-i Ekrem'in tabiat bilimleriyle alâkalı sözlerinin bir "mûcize", sıradan bir beşerî davranış gibi gözüken fiillerinin de vahiyle sev kedilmiş olması imkân dahilindedir. Onun söz ve davranışlarının ihtiva ettiği boyutları kavramak, hadislerin vürûdunun sâiklerini bütünüyle tespit neredeyse imkân haricidir. Dünyevî, sıradan gibi gözüken sünnetlerden önemli fıkhî hükümlerin istinbat edildiği çok karşılaşılan bir durumdur. Bu sebeple muhaddisler Onun sözlerini tedvin ederken herhangi bir ayırıma tâbi tutmamışlardır. Nitekim Hz. Peygamber'in ailevî ve günlük işleri hakkında Kur'ân'da âyetler bulunduğu bilinmektedir.[564] Ayrıca bazı hadislerde din ve dünya ile ilgili hususlar bir arada ifade edilmiştir. Meselâ, Müslim'in rivâyet ettiği bir hadiste her insanın 360 mafsal ile yaratıldığı; bu mafsalları için her gün sadaka vermesi gerektiği bildirilmiştir.[565] Bu hadis hakkında "Bu hadis, Peygamber Efendimiz'in (s.a.s.) din ve dünya ilimlerini son derece ihatalı bir şekilde bildiğine delildir."[566] denilmiştir.

Ashâb-ı kiramın sünnetleri dinî-dünyevî şeklinde ayırıma tabi tuttukları, dünyevî diye nitelenen hadislerle amel etmediklerine dair bir rivâyet yoktur. Aksine, Hz. Peygamber'in tıbbî tavsiyelerini emir kabul etmişler ve imtisal etmişlerdir. Meselâ, Şam'da veba salgını olması üzerine, Hz. Ömer, ashâb ile istişare etmiş ve Hz. Peygamber'in "Bulaşıcı hastalık olan yere girmeme ve oradan dışarı çıkmama" hadisinin hatırlatılması üzerine,

---

564 Mesela, Hz. Peygamber'in, Hz. Hafsa'ya söylediği âilevî konularla ilgili bir sırrın, Hz. Hasa tarafından Hz. Aişe'ye gizlice söylenmesi üzerine et-Tahrîm sûresinin 3-5 âyetleri indirilmiştir.

565 Müslim, Zekât, 54.

566 Davudoğlu, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, V, 371.

Şam'a girmeden geri dönmüştür.[567] Hz. Peygamber'e uyma yönündeki bu uygulamanın bütün ümmete şamil olduğu öne sürülmüştür.[568]

Sünnetin bir kısmının dünya işleri ve diğer insanların sözleri gibi olduğu iddiası ise yukarıda izah edildiği üzere ilk defa Mu'tezile tarafından öne sürülmüştür. Bu iddianın kabulü durumunda her şeyden önce, bu ayırımın imkânsızlığı ortadadır. Fukâha, dünyevî gibi gözüken birçok hadisten hüküm istinbat etmiş, fiilî olarak da ilk dönem fakihleri böyle bir ayırıma gitmemiştir. Hatta Hz. Peygamber'in bu konulardaki takrirlerini bile, bir delil kabul etmişlerdir. Mesela, İbn Sayyâd'ın annesi, Ebû Zerr'e (r.a.) İbn Sayyâd'ın on iki ay anne karnında kaldığını söylemiştir. Ebû Zerr de bunu Hz. Peygamber'e anlatmıştır. Hz. Peygamber, Ebû Zerr'in kendisine söylediği bu mesele hakkında sükût etmiş, bir söz söylememiştir.[569] Tahâvî, Hz. Peygamber'in sükûtunun takrirî sünnet kabul edildiğini ve fakihlerin bunu çocuğun anne karnındaki süresi için delil gördüklerini şöyle anlatmıştır: "Eğer bu sözde anlatılan hâdise imkânsız olsaydı, Resûlullah (s.a.s.), onu reddederdi ve kadının sözünün yanlış olduğunu belirtirdi. Onun bu davranışında, hamileliğin dokuz aydan fazla olabileceğine delil vardır. Nitekim muhtelif beldelerdeki fakihler de bu görüştedir."[570]

Hz. Peygamber'in tedaviyi insanların bildiği ilaçlarla yapması, bu konudaki uygulamalarının alelâde olduğunu göstermez. Nitekim, bal şerbeti tavsiye ettiği bir adama "Allah doğru söylüyor, senin kardeşinin karnı yalan söylüyor." buyurmuştur.[571] Resûlullah'ın (s.a.s.) tıpla ilgili tavsiyelerinin birçoğu da haber verme şeklindedir. Mesela, "Şu kara tanede (çörek otu) ölüm dışında bütün hastalıklar (için) şifa vardır."[572] Bu çeşit sözlerinin hatalı olabileceğinin ileri sürülmesi Hz. Peygamber'in yalan söyleyebileceğini kabul etmek anlamına gelir. Hz. Peygamber'e bir kısım tıbbî konuların vahiyle bildirildiği, bazı haberlerden açıkça anlaşılmaktadır. Mesela, Bir Yahudi âlimi Hz. Peygamber'in yanına gelerek "Sana çocuğun (yaratılışı-

567 Buhârî, Tıbb, 30; Müslim, Selâm, 98.
568 Küçük, "Tıbb-ı Nebevî Literatürü", s. 61.
569 Ahmed b. Hanbel, V, 148.
570 Tahâvî, Müşkil , VII, 290.
571 Buhârî, Tıbb, 4.
572 Buhârî, Tıbb, 7.

nı) soruyorum." demiştir. Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Erkeğin menisi beyaz, kadının menisi ise sarıdır; bir araya geldiklerinde erkeğin menisi kadının menisinden üstün gelirse Allah Azze ve Celle'nin izniyle çocuk erkek olur. Eğer kadının menisi erkeğin menisinden üstün gelirse Allah'ın izniyle çocuk kız olur". Yahudi, "Doğru söyledin; muhakkak ki sen peygambersin." dedi ve gitti. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) "Bana sorduğu soruyu sorduğunda, benim o konuda hiçbir bilgim bulunmuyordu; sonra Allah bana o konudaki bilgiyi getirdi." demiştir.[573] Aynı konudaki başka bir rivâyette ise Peygamberimiz (s.a.s.), "Hangi nutfe rahme önce ulaşırsa, benzemeyi o belirler." buyurmuştur.[574] Hz. Peygamber bu hadiste kendisine tıbbî bir konuda sorulan soruyu cevaplamıştır. Bu sorunun cevabını isabetli vermesi de, bir Yahudi din adamı tarafından peygamberlik alâmeti kabul edilmiştir.

Peygamberimiz (s.a.s.), bazı hadislerinde, kadınların hayızları ve hastalık kanı ile ilgili bilgiler vermiştir[575], bu hususların, o dönemde tecrübe ile bilinmesi oldukça zor olduğu gibi, dinî hükümlerle ilgili bu hususların hatalı tespit edilmesi durumunda da dinî bir konuda peygamberin hatalı beyanda bulunmuş olması söz konusu olacaktır. Yani bir yönü ile dinî ibadetlerle ilgili olan bu husus bir yönü ile de tıp ile ilgilidir. Bu nedenle İslâm âlimleri tıp ilmini farz-ı kifaye dinî ilimlerden kabul etmişlerdir.[576] Bu durum göz önüne alınırsa fen bilimleri ile din ilimlerinin birbiri ile alâkası daha iyi anlaşılmış olur.

Sonuç olarak dinî bilgi-dünyevi bilgi tasnifinin pratik bir faydası olmadığı gibi böyle bir ayırımın imkanı da yoktur. Peygamberimiz'in (s.a.s.) dünyevi denilen hususlarla ilgili mesela tıp ve ziraatla ilgili bir sözü ümmeti için bağlayıcılık açısından çoğu zaman bir tavsiye niteliğindedir. Onun tebliğ vazifesiyle doğrudan alakalı olmamakla birlikte, ümmetine olan mer-

---

573 Müslim, Hayz, 34; Tahâvî, Müşkil, VII, 86.

574 Ahmed b. Hanbel, VI, 308, 309; Müslim, Hayz, 34; Nesâî, Işretü'n-nisâ, 188; Tahâvî, Müşkil, VII, 86-91.

575 Tahâvî, Müşkil, VII, 154-163.

576 Suyûtî, İtmâmu'd-dirâye, s. 4; hatta Suyûtî, tıp ilminin ortaya çıkışını anlatırken tıbbın bazı peygamberlere Allah Teâlâ tarafından vahiyle bildirilmiş olduğunu; daha sonra tecrübe ile tıbbî bilgilerin çoğaldığını öne sürmektedir. Bkz. a.mlf., İtmâmu'd-dirâye, s. 155 vd.

hameti ve sevgisi sebebiyle zaman zaman onlara hayatlarını kolaylaştırıcı bazı tavsiyeleri olmuştur. Bu konularla ilgili tavsiyeleri, fakihlerin de dikkat çektiği gibi şer'i açıdan bağlayıcı olmayabilir. Ancak tecrübî konularla ilgili sözlerinde vakıaya mutabık olmayan, gerçek dışı bir beyanın olması mümkün değildir. Peygamberler (Nebi-haberci), her şeyden önce habercidirler. Onların geçmiş ve geleceğe dair verdiği haberlerde yalan olmayacağı gibi eşyanın hakikatına ve kâinata dair verdiği haberlerde de hata olması Peygamberlik misyonuyla bağdaşmaz.

C. FEN BİLİMLERİ ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

Fen bilimleri hicrî ikinci ve üçüncü yüzyılda belirli bir metotla tetkik edilmediği için ciddi bir ilmî disiplin hüviyetine sahip değildi. Bu sebeple Câhız ve diğer Mu'tezile imamlarının tecrübî bilgiye fazla itibar etmediğini, tecrübeyi bir haber gibi gördüklerini, özel bir grubun haberi olması dolayısıyla da, onu bazen diğer haberlerden de değersiz kabul ettiklerini görmekteyiz. Nitekim Câhız, tecrübî bilimlerde söz sahibi kişilerin görüşlerini "tecrübe ashâbı zannettiler ki"[577] şeklinde küçümseyen bir ifadeyle nakletmektedir. O, tecrübe ve gözlemin güvenilir olduğunu vurgulamak için ise "Uzun tecrübeler ve açık bir müşahede"[578] şeklinde tecrübe ve gözlemi nitelemek gereği hissetmektedir. Mu'tezile bilginleri, delillerin nazarî olarak şu şekilde sıralandığını kabul etmişlerdir: Vahyedilmiş Kitap, Me'sûr hadis, meşhur haber, sahih şiir ve yaygın mesel; ayrıca hekimlerin, denizcilerin, çöllerde, dağlarda, sulak araziler ve vadilerde yaşayanların aktardığı tecrübî bilgiler.[579] Buna göre, onlar, felsefî veya tecrübî bilgiyi, duyum ve aklî bilgi gibi bağlayıcı kabul etmemekte, hatta, naklî bilgilerin en sonuna yerleştirmektedir. Câhız, bilginin zarurî olarak insanda meydana geldiğine inandığı için[580], nakle dayanan tecrübî bilgiyi önemsememiş olması anlaşı-

577 Câhız, Hayevân, II, 259.
578 Câhız, Hayevân, VI, 268.
579 Câhız, Hayevân, VI, 12, 13; V, 156.
580 Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak, s. 175.

labilir bir durumdur. Çünkü ona göre, kesin bilginin nihaî anlamda ancak akıl ile elde edilebilmesi mümkündür.[581]

İslâm dünyasında deney ve tümevarım metodunu kullanan ilk empristler, Tabiiyyûn/Tabiatçılar idi. Bunlar bilginin yalnızca duyulara dayandığını söylüyorlardı. Bu akımın en önemli temsilcisi tıp ve fizik alanındaki uzmanlığı ile tanınan Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî'dir (ö. 314/926).[582] Tabiatçılar gibi Dehriyyûn/Maddecilere göre de bilginin esası yalnızca (mahsûsât) duyular ve âdetlerdir.[583] Duyulardan başka bilgi kaynağı olmayınca maddeden başka gerçek de yoktur. Maddeci filozoflar arasında en tanınmışı İbnu'r-Râvendî'dir (ö. 298/910).[584] Tam mânâsıyla Dehrîlerin görüşünü benimseyenler, ancak duyuların algıladığı şeyleri (ıyân) kabul ederler; kâinatın bir yaratıcısı olduğunu da kabul etmezler.[585] Ayrıca, Dehrîler, şeytânları, cinleri, melekleri, rüya ve rukyeyi kabul etmezler.[586] Ayrıca onlar, mûcizeleri ve olağanüstü hâdiseleri de kabul etmemişlerdir. Nitekim, Dehrîlerin bir kısmı meshi kabul etmemiş, ancak, yere batırma, fırtına ve tufanı kabul etmişlerdir. Yere batma hadisesinin deprem gibi olduğunu; gökten taş yağmasının mümkün olmadığını ancak iri taneli dolu yağmış olabileceğini öne sürmüşlerdir.[587]

Hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda tıp ve tabiat bilimleri ile ilgilenen kişilere felsefeci denilmekteydi. Hatta, bir insan kelâm ilminde Mu'tezilî olduğu halde, aynı zamanda tıp gibi fennî bilimlerle de ilgisi varsa, felsefeci sayılmaktaydı. Nitekim Câhız, tecrübî bilgi ile felsefî bilgiyi aynı anlamda kullanmıştır.[588] O, bazı hekimleri, "kelâmcıların felsefecileri"[589] olarak nitelendirmiştir. Yine İbn Kuteybe de dinî açıklama ile felsefî açıklama metodunu ayırmakta ve tıp ilminin felsefe olduğunu beyan etmektedir.[590]

---

581 Tritton, İslâm Kelâmı, s. 130, 131.
582 Ülken, İslâm Felsefesi, s. 19 vd.
583 Câhız, Hayevân, VI, 269; Dehrîlerin tenkidi için ayrıca bkz. a.mlf., Hayevân, VI, 269 vd.
584 Ülken, İslâm Felsefesi, s. 22, 23.
585 Câhız, Hayevân, IV, 90.
586 Câhız, Hayevân, II, 139.
587 Câhız, Hayevân, IV, 70.
588 Câhız, Hayevân, V, 156.
589 Câhız, Hayevân, II, 140.
590 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 150.

Ona göre, felsefenin açıklama metodu da "iyân/gözlem"dir.[591] İbn Kuteybe felsefeci dediği, fen bilimleri ile ilgilenen âlimlerin görüşlerine itibar etmiş; zaman zaman hadislerin tevilinde onlardan yararlanmıştır.[592] Hicrî III. yüzyılda tecrübî bilimlerle daha ziyade felsefeciler ilgilenmekteydi. Denilebilir ki, bu yüzyılda bazı Sünnî âlimler tecrübî bilimlere Mu'tezile bilginlerinden daha yakın durmuşlardır. Bununla beraber, Sünnî âlimler, tecrübî bilgilerden hadisleri savunmak ve yorumlamak için istifade etmişler, bazı Mu'tezile kelâmcıları ise, bu bilgilere dayanarak hadisleri tenkit etmişlerdir.

1. Tabiat Felsefesi

Hicri III. yüzyılda ortaya çıkan tabiat felsefesindeki bazı görüş ve teoriler esas kabul edilerek birçok hadis eleştirilmiştir. Yunancadan yapılan tercümelerin tesiriyle ortaya atılan atom nazariyesi, cevher ve araz teorisi, varlıkların kendi tabii özellikleri neticesinde niteliklerine ortaya çıkardığı gibi teoriler, bazı Mu'tezile kelâmcılarının ve felsefecilerin bu görüşlerin tesiriyle determinist bir âlem anlayışı geliştirdikleri müşahede edilmektedir. Bugün geçerliliği kalmamış bu fizik anlayışının ve buna dayanılarak geliştirilmiş âlem anlayışının esas alınması o dönemde birçok dinî nassın hatalı yorumlanmasına ya da tamamen reddedilmesine sebep olmuştur.

a. Cevher-araz teorisi

Cevher, madde, öz varlık anlamındadır. Cevher, "kendi başına bulunan, herhangi bir değişme özelliği taşımayan, sürekli olarak bir yüklemin konusu olan, fakat kendisi yüklem olmayan öz varlık" şeklinde tanımlanmıştır.[593] Araz ise cevherin zıddıdır. İlk Müslüman filozoflardan Kindi (ö. 260/873) arazı, "Cevherin zıddı olup bizzat var olmayan, ancak herhangi bir konuya (mevzu) dayanan ve onunla birlikte var olabilen, onun yok olmasıyla ortadan kalkan şey" diye tanımlamıştır.[594] İslâm dünyasında ilk

591 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 150.
592 Bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 81, 82;150;
593 Kutluer, "Cevher", DİA, VII, 452.
594 Yavuz, "Araz", DİA, III, 338.

defa cevher ve araz kavramlarını âlem tasavvurunun temel kavramları halinde teorileştiren ünlü Mu'tezile bilgini Ebû'l-Hüzeyl'dir.[595]

Mu'tezile bilginleri genelde arazın cevher olmadan var olamayacağı görüşünü benimsemişlerdir.[596] Bu durumda araz kategorisine giren niteliklerin cevher olmadan kendi başlarına var olmasını mümkün kabul etmemişlerdir. Bunun yanında arazların cisimler tarafından ortaya çıkarıldığını, bunun ya tevellüd yoluyla ya da cismin tabiatı gereği ortaya çıktığını iddia edenler olmuştur.[597] Mesela Câhız'ın varlıkların yapıları gereği bazı arazlarını kendilerinin ortaya çıkardığını ima ettiği görülmektedir.[598] Bu durumda bir varlığın niteliklerinin sihir ya da başka bir sebeple değişmesi mümkün değildir. Mu'tezile'nin sihri kabul etmemesinin nedeni muhtemelen eşyanın tabiatının değişmesini mümkün görmemeleriyle bağlantılıdır.[599] Ruhânîlerin temessülünü ve şekil değiştirmesini kabul etmemeleri de yine söz konusu yaklaşımlarıyla irtibatlıdır. Bu konudaki düşünceleri sebebiyle Mu'tezile, Hz. Ca'fer'in Allah için kesilen ellerine karşılık olarak cennette kendisine iki kanat verileceğini bildiren haberleri de tevil etmişlerdir. Onlar, söz konusu ifadenin mecâz olduğunu; bir insanın süratli oluşunu anlatmak için "kuş gibidir" denildiğini söyleyerek anılan haberi yorumlamışlardır.[600]

Mu'tezile, cin ve şeytânların insan ve hayvan şekline bürünmesini kabul etmeyerek, "Allah Teâlâ'nın onlara, istedikleri zaman şekil değiştirme gücü vermediğini" öne sürmüşlerdir.[601] Onlar, muhtemelen ruhânî varlıkların temessülünü de aynı gerekçeyle kabul etmemektedir.[602] Cibrîl'in (a.s.)

595 Bkz. Aydınlı, İslâm Düşüncesinde Aklileşme, s. 172, 186.
596 Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 56.
597 İbnü'l-Murtezâ, el-Münye ve'l-emel, s. 167.
598 Câhız, Hayevân, IV, 288.
599 Krş. Eş'ârî, Makâlât, s. 442.
600 Câhız, Hayevân, VII, 51; krş. III, 233.
601 Eş'ârî, Makâlât, s. 441, 437. Bu konudaki ihtilaflar için ayrıca bkz. a.mlf., Makâlât, s. 440, 441.
602 Câhız, Ehl-i Sünnetin cin ve şeytanların temessülü meselesini, âyetlerde anlatılan meleklerin temessülüne kıyas ettiklerini söylemektedir. a.mlf., Hayevân , VI, 221. Bu ifade, onun meleklerin temessülünü kabul ettiği anlamına gelmektedir. Bu nedenle, İbn Kuteybe'nin burada Mu'tezile'ye nispet ettği görüşün en azından onların hepsini kapsamadığı söylenebilir.

bir defasında Dıhyetü'l-Kelbî sûretinde, bir diğerinde ise genç bir delikanlı şeklinde, bir defasında da kanatlarıyla doğu ve batıyı kaplamış bir şekilde görünmesi yolundaki rivâyetleri reddederek "Şekilden şekile nasıl dönüşebilir? Bir defasında gayet küçük, diğerinde ise gayet büyük olması, cisim, cüsse ve arazlarında bir artma olmadan, nasıl mümkün olabilir?"[603] demişlerdir. Mu'tezile kelâmcıları, ruhânîleri bu tecrübî âlemdeki varlıklarla karşılaştırdıklarından, gayb âleminin kanunları ile şehâdet âleminde geçerli kanunları mukayese etmeye çalıştıklarından dolayı yanılmışlardır. Ayrıca onlar, Allah'ın kudretinin nelere taalluk ettiğini dikkata almaksızın, tabiat ve varlıkları determinist bir yaklaşımla değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşımları da zorunlu olarak onların bazı hatalı fikirleri/sonuçları benimsemesine sebep olmuştur.[604]

Dehrîler ile Mu'tezile'nin varlık görüşleri, cin ve şeytanların yaratılışıyla ilgili yaklaşımları bu konulardaki bazı hadislerin kabul veya reddine tesir etmiştir. İbn Kuteybe, bu konudaki bir hadisi değerlendirirken "Bu hadis, ya cin ve şeytanların yaratılışına inanmayanlar veya Allah Teâlâ'nın cin ve şeytanların terkibini bir halden diğerine dönüşebilecek; onları bazen ihtiyar, bazen de genç olarak temessül edebilecek, ateş, köpek veya yılan şekline dönüşebilecek şekilde yarattığına inanmayanlar tarafından kabul edilmemektedir." dedikten sonra her iki iddiayı âyetler ışığında cevaplamakta, esas maksadının mülhidlerin iddialarını cevaplamak olmadığını, bu tür iddiaların ilhâd anlamına geldiğini iddia etmektedir.[605] İbn Kuteybe, eserinin bir başka yerinde "Zındıklardan Dehrîler cin ve şeytanların varlığına inanmazlar." diyerek bu konuya açıklık getirmiş[606], böylece birinci grubun Dehrîler olduğu ortaya çıkmıştır. Ona göre ikinci grup Mu'tezile'dir. Nitekim onlar, cin ve şeytanların temessül ederek insanlara görünebileceğini kabul etmemiş; temessül konusundaki inançların câhiliye döneminden intikal ettiğini[607] ve cinnîlerin "tasavvurunun" (şekillenmesinin) sahih haberlerde yer alan meleklerin şekillenmesine kıyas edildiği-

603 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 94.
604 krş. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 94, 95.
605 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 92, 93.
606 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 97.
607 Câhız, Hayevân, VI, 214 vd.

ni söylemişlerdir.[608] Hatta Câhız, Ehl-i Sünnet'i (Âmme), cin, şeytân ve gûl[609] gibi ruhâni varlıkların istedikleri şekle girebilecek şekilde yaratıldıklarına inandıklarından dolayı tenkit etmiştir.[610] Bu sebeple de avâmın Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a.) rivâyet ettiğini iddia ettikleri, Abdullah b. Mes'ûd'un, Zutt kavminden (Hintli) bir adam hakkında "Benim cin gecesi gördüğüm cinlere en çok bunlar benziyor." sözünü, kabul etmemiş; "Abdullah b. Mes'ûd'dan bu sözün aksi de rivâyet edilmiştir." diyerek bu habere itiraz etmiştir.[611] Hadisçiler de "Zutt" hadisini kabul etmemişler[612]; Hz. Peygamber cinlerle görüşürken Abdullah b. Mes'ûd'un onunla birlikte olmadığını bildiren rivâyetleri tercih etmişlerdir.[613] Bazı hadisçiler ise bu hâdisenin birçok defa gerçekleştiğini öne sürerek, bu konudaki farklı rivâyetleri telif etmeyi uygun bulmuşlardır.[614] Ancak İbn Kuteybe'nin de ifade ettiği gibi bu tür konuların hadisçiler tarafından rivâyetler dikkate alınarak çözüme kavuşturulması gerekir, zira "bir sanatı en iyi o sanatın erbabı bilebilir."[615] Mu'tezile kelâmcıları ise genel yaklaşımlarına aykırı olduğu için bu konudaki hadisleri kabul etmemişlerdir. Nezzâm, cin ve şeytanların insanlara görünmesine inananların, çevreden etkilenerek söz konusu görüşleri kabul ettiğini söylemektedir. Ona göre, daha çok psikolojik bir yanılgı olan bu iddialar zamanla halk tarafından da benimsenmektedir.[616] Câhız, Nazzâm'ın bu konudaki görüşlerini naklettikten sonra, "bunlara inananlar, cin ve şeytanların hayvan ve insan şeklinde görünmesi konusundaki şiirler ve haberlerle sadece kendileri gibi bedevîlerle doğruyu yanlıştan ayırt edemeyen cahilleri kandırabilirler" diyerek sözü bağlamaktadır.[617]

İbn Kuteybe, Mu'tezile'nin cin ve şeytanlarla alâkalı hadislere yönelttiği tenkitleri sert bir üslûpla eleştirir. Ona göre cin ve şeytanların varlığını

608 Câhız, Hayevân, VI, 221.
609 İbnu'l-Murtezâ, el-Münye ve'l-emel, s. 50.
610 Câhız, Hayevân, VI, 220.
611 Câhız, Hayevân, VI, 200; İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 44.
612 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 45.
613 İbn Hacer, Feth, XV, 13; bu konudaki rivâyetler için bkz. Müslim, Salât, 150-152.
614 Aynî, Umdetü'l-kârî, XIII, 392.
615 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 45.
616 Câhız, Hayevân, VI, 248-250.
617 Câhız, Hayevân, VI, 251.

inkar etmek Kur'ân, Sünnet, geçmiş Kutsal Kitaplar, geçmiş peygamberler ve onlardan ittifakla nakledilmiş haberleri reddetmek anlamına gelmektedir.[618] İbn Kuteybe, cinlerin melekler gibi temessül ederek insanlara görünmesinin mümkün olduğunu söylemiştir. Zira ona göre Allah Teâlâ, cinleri farklı şekillere girebilecek nitelikte yaratmıştır.[619] Cinlerin insanlara bazı hayvanların şeklinde görünmesinin mümkün olduğunu Tahâvî de kabul etmiştir.[620]

Mu'tezile kelâmcıları, birtakım din dışı fikirleri ve cahil halk inançlarını öne sürerek halkın, yanlış anladığı ve hatalı yorumladığı hadisleri reddetmişlerdir. Onlara göre, varlıkların tabiatlarının yaratması (îcâdu't-tabâi') görüşünü inkâr eden Cehmiyye, İbn Hâbıt, İbn Hâbıt'ın talebeleri ve kelâmcıların dışındaki bir kısım cahil kişiler, hadis ve şiirlerin zahirini esas almışlar ve

> "Taşların akıl sahibi olduğunu ve konuşabileceğini iddia etmişler, ancak konuşma kabiliyetlerinin kendilerinden alındığını söylemişlerdir. Onlara göre kuşlar ve yırtıcı hayvanlar da aynı özelliklere sahiptir. Onlara göre, yarasa, serçe (göçken kuşu) ve kurbağa itaatkâr ve itaatlarının karşılığını alacak varlıklardır; akrep, yılan, karga, alacakeler, köpek ve benzerleri de âsi ve cezalandırılacak varlıklardır... İşte bunlar hadislerin tevilini anlamayan kişilerdir; hadislerin hangi kısmının reddedilmesi gerektiğini, hangilerinin tevil edilmesi gerektiğini ve hangilerinin bazı kabilelerin sözlerinin anlatımı/hikâye olduğunu bilmezler. İşte bu nedenle derim ki, kelâmcılar olmasa idi halk helak olurdu..."[621] diyebilmişlerdir.

Bazı Mu'tezile imamları, hayvanların, insanlar gibi kendi fiillerinin hâlıkı olduğunu, kendilerine ait bir tabiatlarının bulunduğunu ve bunun değişmesinin mümkün olmadığını öne sürmüşlerdir. Bu nedenle de hayvanların itaat, fısk ve konuşma gibi insanlara ait özellikleri taşımasının mümkün olmadığını öne sürmüşler ve hayvanların konuşması ile alâkalı haberleri de kabul etmemişlerdir. Peygamberlerin hayvanlarla konuştu-

---

618 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 92.
619 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 175.
620 Tahâvî, Müşkil, VII, 378-382.
621 Câhız, Hayevân, IV, 288.

ğunu bildiren nassları tevil etmişlerdir. Buna göre hayvanlar bildiğimiz kelimelerle konuşmamışlar, hallerini peygamberlere arz etmişler, onlar da bir mucize olarak hayvanların anlatmak istediği mânâları ve durumlarını anlamışlardır.[622] Felsefeciler de hayvanların idrâk (nefs-i nâtıka) kabiliyetinin bulunmadığını öne sürmüşlerdir.[623] Hâlbuki, Ehl-i Sünnet "Göklerde ve yerde bulunanlarla dizi dizi kanat çırpıp uçan kuşların Allah'ı tesbih ettiklerini görmez misin? Her biri kendi tesbihini ve duasını bilmiştir."[624] âyetine ve benzeri âyetlere istinat ederek hayvanların kendilerine mahsus bir idrâkleri ve bilgileri bulunduğunu kabul etmiştir.[625]

b. Nesnelerin tabii özelliklerinin değişmezliği teorisi

Bilindiği gibi, Mu'tezile'nin önemle üzerinde durduğu hususlardan birisi "kulların fiillerinin yaratılışı" (halku ef'âli'l-ibâd) konusudur. Onlara göre, kul kendi fiilinin hâlıkıdır. Allah Teâlâ, insanlara ilk yaratılışta kendi fiillerini yapacak güç vermiştir; kişi hayat boyu bütün işlerini bu güce dayanarak yapmaktadır.[626] Mu'tezile kelâmcıları insan fiillerinin nasıl meydana çıktığını açıklamakla yetinmemişler; hayvanların davranışlarında da benzeri bir kanunun bulunduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre, hayvanlar tabiatlarına konulmuş olan özelliklere uygun olarak davranmaktadırlar. Yani Allah Teâlâ ilk yaratırken hayvanı belirli bir tabiat üzerine yaratmıştır; hayvanlar işte bu tabiatlarına uygun davranışları yapmaktadırlar, onların fiilerini Allah yaratmamaktadır. Bu teoriye "icâdu't-taba'i", bu teoriyi benimseyenlere de "ashâbu't-taba'i" denilmektedir.[627] Mu'tezile kelâmcıları arasında da bu görüşü benimseyenlerin sayısı fazla değildir.[628] Özellikle Muammer b. Abbâd (ö.215/830)[629] ve talebeleri bu fikri öne sürmüşler-

622 Câhız, Hayevân, VII, 218, 219.
623 Ebû'l-Bekâ, el-Külliyât, s. 899.
624 en-Nûr (24), 41.
625 Ebû'l-Bekâ, el-Külliyât, s. 899.
626 Bkz. Yeprem, İrâde Hürriyeti, s. 182 vd.
627 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 387.
628 Önde gelen Mu'tezile bilginlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Kitâbu't-Tabâi' ve'n-Nakz ala'l-kâilîne bihâ adlı bir eseri olduğu belirtilmiştir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 215.
629 Hakkında bilgi için bkz. Zehebî, Siyer, X, 546.

dir.[630] Muammer b. Abbâd, Allah Teâlâ'nın yalnızca cisimleri yarattığını, arazların ise cisimler tarafından ortaya çıkarıldığını; bunun da, ya ateşin sıcaklık ortaya çıkarması gibi tabiat (tab'an) ile ya da hayvanın hareketlerini yapması gibi ihtiyar ile olduğunu öne sürmüştür.[631] Kâdî Abdülcebbâr, bu görüşü kabul edenleri şiddetli bir şekilde tenkit eder; onların Dehrîlerden bile sapık olduğunu, Yaratıcı'yı (Sâni') iptal ederek, Yaratıcı'ya ait hususiyetleri tab'a verdiklerini söyler.[632] Kâdî Abdülcebbâr'a göre tab' görüşünü kabul edenler (ashâbu't-tabâ'i), birçok şeyin Yaratıcı'ya ihtiyacı bulunmadığı görüşünü kabul etmektedirler.[633]

Mu'tezile kelâmcılarından Sümâme ve Câhız'ın da söz konusu görüşü kısmen benimsedikleri ifade edilmiştir.[634] O devirdeki tabiatçı felsefeye inanan insanların kabul ettiği bu görüşler, Câhız tarafından da benimsenmiştir.[635] Hatta Câhız'ın Kitâbu'l-Hayevân'ının adı bazı kaynaklarda Tabâi'u'l-hayevân şeklindedir; onun bu eserini Aristo'nun aynı adlı kitabından istifade ederek telif ettiği öne sürülmüştür.[636] Câhız işte bu görüşünden dolayı tabiatçı felsefecilerin görüşlerini benimsemekle suçlanmıştır.[637] Câhız'ın hayvanlar hakkındaki değerlendirmelerini anlayabilmek için bu teorinin dikkate alınması gerekmektedir. Câhız, "tabiat-âdet" ve "garip tabiat-ammî tabiat"ın bilinmesi gerektiğinden bahsederek, hakkındaki iddiaları teyit eder mahiyette ifadeler kullanmıştır.[638]

Mu'tezile imamlarının varlıkların tabiatlarına uygun bir şekilde kendi fiillerini kendilerinin yarattığı görüşü kabul edilirse, tabiatta aykırı, farklı

---

630 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 387.
631 Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak, s. 152; İbnü'l-Murtaza, el-Münye ve'l-emel, s. 167 (ikinci kısım).
632 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 387. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu fikri kabul edenler hakkındaki tenkitleri için bkz. a.mlf., el-Muhît bi't-teklîf, s. 388; 123.
633 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 76.
634 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 76. Sümâme, "kainatın tabiatının Allah'ın fiili olduğunu" öne sürmüştür. Zehebî, Mîzânu'l-i'tidâl, II, 94.
635 İbnü'l-Murtaza, el-Münye ve'l-emel, s. 174 (ikinci kısım); Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak, s. 175, 176.
636 Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak, s. 177.
637 İbnü'l-Murtaza, el-Münye ve'l-emel, s. 175 (ikinci kısım)
638 Câhız, Hayevân, III, 373.

bir şeyin gerçekleşmesini kabul etmek mümkün olmaz. Daha da önemlisi bu görüş Allah Teâlâ'nın yaratıcılığını ve her an her şeyi O'nun yarattığı inancına aykırıdır. Her ne kadar, bu görüşü savunanlar mûcizeleri tamamen inkâr etmeseler de, fizik ötesi hâdiselerin vukuunu kabule de yanaşmamışlardır. Bazı meseleleri, tamamen materyalist ve tabiatçı felsefeciler gibi yorumlamışlar, hayvanlar âleminde anlayamadıkları olayları inkâr etmişler, hayvanların insanlara ait özelikleri taşıması gerekir diye hayvanların yaptığı bazı garip halleri kabul etmemişlerdir. Nitekim, sineğin hangi kanadının altında zehir hangisinin altında da panzehir olduğunu bilmesini imkânsız görmüşler ve "Sinek zehirin ve şifanın yerini nasıl bilir de önce onu, sonra da şifayı bırakır?"[639] demişlerdir. Yani, sineğin bazı şeyleri insan gibi bilmesinin ve seçmesinin imkânsız olduğunu düşündükleri ve sineğe irade ve seçme özelliği atfedildiği gerekçesiyle söz konusu hadisi eleştirmişlerdir. Câhız, bu konu hakkında bir bedevî ile yaptığı konuşmayı şöyle nakleder:

> "Yanımda Benî Adeviyye'den ihtiyar bir adam vardı. Ben hadiste "Sineğin sağ kanadının altında şifa, sol kanadının altında da zehir vardır. Bir kaba veya bir içeceğe düştüğünde onu kabın içine daldırın. Çünkü o, düştüğünde şifa olan kanadını kaldırır, zehir olan kanadını indirir." şeklinde rivâyet edilmiştir dedim. Bu adam hadisi işitince dedi ki: "Anam babam sana feda olsun, bu hadis düşmanlığı ve şüpheyi toplar."[640]

Hadis kitaplarında bu konudaki hadis şu şekilde nakledilmiştir: "İçinizden birisinin kabına sinek düştüğü zaman onu daldırın. Onun bir kanadında zehir, diğer kanadında ise şifa vardır. Sinek önce zehiri bırakır, sonra da şifayı bırakır."[641] Hadisin tevilinde Tahâvî, Kur'ân'da zikredilen Allah Teâlâ'nın "hayvanlara vahyetmesini (ilham)"[642] delil göstermekte[643] ve Allah'ın ilhamı ile hayvanların böyle akıl almaz şeyleri yapmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. İbn Kuteybe ise kâinattaki diğer akıl

639 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 149; Tahâvî de aynı tenkitleri zikreder. Tahâvî, Müşkil, VIII, 343.
640 Câhız, Hayevân, III, 312, 313.
641 Buhârî, Tıbb, 58; Bed'u'l-halk, 17; Ahmed b. Hanbel, II, 229; III, 67.
642 en-Nahl (16), 68.
643 Tahâvî, Müşkil, VIII, 343.

almaz ilginç olaylardan örnekler vererek, bu meselenin de ilginç bir hâdise olduğunu ifade etmekte; böylece bu olayın mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır.[644] O, bu konuda şöyle der:

> "Dinî konuları müşahadelerine göre değerlendiren kişiler, bu sebeple hayvanın konuşamayacağını, kuşun tesbih edemeyeceğini, yeryüzünün bir kısmının diğer kısımlara şikâyetini söyleyemeyeceğini, sineğin zehir ve panzehirin yerini bilemeyeceğini iddia ederse ve hadiste bildirilen anlayamadığı şeylere itiraz ederse... İslâm'dan çıkmış ve inkârcı (mu'attıl) olmuştur. Ancak bu gibi insanlar böyle iddialarla, anlamsız sözlerle ve cidâlle, hadis ve haberleri reddederek kendilerini gizlemektedirler."[645]

Mu'tezile bilginleri, gözlemleri neticesinde hayvanlar hakkında öğrendikleri bilgilere dayanarak, bazı haberleri tenkit etmişlerdir. Meselâ Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin "Muhakkak ki, her şeyin bir efendisi vardır; hatta karıncaların bile bir efendisi vardır."[646] sözü, bu nedenle alay konusu olmuştur. Câhız, bu meseleyi şöyle anlatıyor:

> "Bir kısım insanlar, karıncaların efendisinden maksat, onların en önünde gidenleridir, demiştir. Bu bir yorumdur (tahrîc); Ebû Mûsa'nın bu konudaki sözünün mânâsını bilmiyoruz. Eğer, arıların, leyleklerin, kuğuların, devenin, eşeğin ve öküzün başkan seçmesi onların bilgilerinin fazlalığından dolayı olsaydı, maymunlar, fil, küçük karıncalar ve tilkinin başkan seçmesi daha uygun olurdu. Elbette bilgi, tabiata uygunluk (tabbâ') ve sanat gereklidir. Yine güvercinler, (Tarsus yakınlarındaki) Lü'lü' kalesinden salıverilince Basra'ya gidecekler Basra'ya, Bağdad'a gidecekler de Bağdad'a giderler. Ve onlar öteye beriye gruplar halinde uçtukları halde kendilerine bir başkan seçmezler."[647]

Yukarıdaki metinde de görüldüğü gibi, Mu'tezile kelâmcıları gözleme önem vermişlerdir. Ancak, onlar, hayvanların bir kısmı hakkındaki gözlemlerini bütün hayvanlara teşmil etmişlerdir. Zira onlar, hayvanların

644 Bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 150, 151.
645 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 149.
646 Bu rivâyet bulunamadı.
647 Câhız, Hayevân, V, 422, 423.

yaratılıştan sahip oldukları özelliklerinin dışında farklı şeyler yapmasının imkânsız olduğu fikrini benimsemişlerdir. Fikirlerini, tümevarım metodu ile de destekleyip bu konularda genel neticelere ulaşmışlardır. Hayvanlarda insanlara ait birtakım hususiyetlerin bulunmasını reddetmişler; yukarıdaki örnekte olduğu gibi bu mânâya geldiğini zannettikleri haberleri de kabul etmemişlerdir. Her ne kadar hayvanlar hakkında garip bilgiler içeren hadisleri her zaman tenkit etmemişlerse de[648] genelde, bu konulardaki hadisleri tenkitte cüretkâr davranmışlardır. Bunun nedeni, yukarıda arz ettiğimiz gibi, onların tabiat/fizik âlem ve hayvanlar hakkında benimsedikleri ilkelerine olan güvenleridir. Onlar, tabiatı ve hayvanların davranışlarını açıklamak için bazı ilke ve teoriler geliştirmişler; bu ilkelere aykırı olan hadisleri tenkit etmekten kaçınmamışlardır.

c. Tabiatla ilgili hatalı gözlemler

Mu'tezile kelâmcıları sosyo-kültürel izahlara da önem vermişler; bazen insanların istifadesini dikkate alarak tenkitler yapmışlardır. Bu tür tenkitlerin objektif dayanaklardan yoksun bulunduğu, zaman ve mekânın değişimiyle farklılık göstereceği aşikârdır. Bu nedenle, değişken (izafî), hatta, aynı dönemdeki insanlar arasında bile farklı olabilen kriterlerle hadislerin tenkit edilmesinin isabetli olmadığı açıktır. İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın bu konudaki ifadeleri oldukça ilgi çekicidir:

> "Siz kedinin köpekten daha faziletli olduğunu söylüyorsunuz. Peygamber'in (s.a.s.) köpeklerin öldürülmesini emrettiğini, kedilerin öldürülmemesini, evlerde beslenmesini ve terbiye edilmesini emrettiğini rivâyet ediyorsunuz. Nitekim kendisine kedi hakkında sorulunca Peygamber (s.a.s.), "O, sizin etrafınızda gezinen bir hayvandır." buyurmuştur. Hâlbuki, kedinin bütün faydası yalnızca fareleri avlamaktır... Köpeklerin ise sayılamayacak kadar çok faydaları vardır... Ayrıca kediler zehirli hayvanları ve insanların hoşuna gitmeyen birçok hayvanı da yer. Sonra siz, kedi ve köpeğin artığı hakkındaki sözlerinizi söylediniz. Sonra bununla da yetinmediniz ve bunu Peygamberiniz'e

648 Bu konuda örnek için bkz. Câhız, Hayevân, V, 269,

(s.a.s.) izafe ettiniz."[649]

Nazzâm'ın burada uyguladığı fayda esasına dayanan izah tarzının eksikliği aşikârdır. Muhtemelen onu asıl cesaretlendiren, kedilerin zehirli ve hoşa gitmeyen hayvanları yemesi hakkındaki gözlemidir. Buna dayanarak, ayrıca diğer hayvanlarla da mukayese yaparak, kediler hakkındaki hadisleri reddetmektedir. Ancak yine benzer gerekçelerle kabul etmediği bir hadisin maddi faydalar açısından bir hikmetini keşfedince hadisin sahih olduğuna hükmedebilmektedir. Nitekim o, su kırbaları ile ilgili hadisi önce reddetmiş sonra da kabul etmiştir:

> Ebû İshâk (en-Nazzâm) dedi ki; Peygamber'in (s.a.s.) 'Kırbanın ağzını kıvırarak su içilmesini yasakladığı' rivâyet edildi. Ben, 'Bu sözün anlamı nedir; kırbanın ağzından su içmekte ne var ki, yasaklandı?' diyordum. Sonra bana 'Adamın birisi kırbadan su içerken yılan onu sokmuş ve ölmüş.' diye söylediler. Meğerse yılanlar, kırbaların içine ağızlarından girermiş. Neticede anladım ki, hadislerde yorumunu bilmediğim her şeyin, ben bilemesem de, bir açıklaması (mezhep) vardır."[650]

Nazzâm ve Câhız zaman zaman kültürel unsurları kullanarak, fayda, zarar, zevk ve beğeni gibi subjektif hususlardan hareketle kevnî konulardaki bazı hadisleri tenkit etmişlerdir. Bu anılan hususların izafî olduğu ve değişebileceği dikkate alınırsa, bunlara dayanılarak yapılan tenkitlerin de geçersiz olacağı aşikârdır. Nitekim, Nazzâm, anlamsız bulduğu bir hadisi, konu hakkında başka bir bilgi eline geçince çok anlamlı bulmakta ve hemen tenkidinden vazgeçmekte ve "Ben yorumunu bilmesem de hadislerin bir açıklaması olabilir." demektedir. Buradaki örnekte görüldüğü gibi, Mu'tezile bilginleri, bazen hadislerin kendilerinin anlayamadıkları bilgileri içerdiğini kabul etmek zorunda kaldıkları için, hadisleri tenkitte her zaman

649 Câhız, Hayevân, II, 153, 154.

650 Câhız, Hayevân, IV, 267; İbn Abdilberr, Câmi'u beyâni'l-ilm, Beyrut 1978, II, 192; Ebû Rîde, en-Nazzâm, s. 32; Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ilmi'l-kelâm, I, 231 (dipnot). Bu yasak hakkında muhaddisler farklı açıklamalar da getirmişlerdir. Mesela, kırbaların ağzı geniş olduğu için su içilirken etrafa dökülür ve su israf olur. Ayrıca, bu şekilde su içmek kırbanın içindeki suyun kirlenmesine sebep olur gibi gayet makul açıklamalr yapmışlardır. Bkz. İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, II, 146 (HNS md.).

aynı cesareti gösterememişler ve "Hadisçiler mazurdur; onlar felsefecilerin kınandığı hususlarda kınanmazlar."[651] demişlerdir.

2. Tıp

Zaman zaman bazı tecrübî bilgilerin de hadislerin müşkil kabul edilmesine sebep teşkil ettiği görülmüştür. Meselâ, hekimlerin tıpla ilgili bir tespitinin, hadiste anlatılan bir mesele ile çelişmesi durumunda, söz konusu hadisin müşkil olduğu zannedilmiştir. Bu durumda ya bu hadis reddedilmiş veya tevil edilmiştir.

Mu'tezile kelâmcıları tıp ilminin verilerine fazla önem vermemişler; onlar tıp ilminin kelâmcıların metodunu benimsemesi ile ancak sağlam esaslara kavuşacağını ve hatalı yönlerinden arındırılacağını öne sürmüşlerdir.[652] Nitekim Câhız da hekimlerin bilgilerine değer vermemiş, bazen "hekimler zannettiler ki"[653] gibi ifadelerle onları küçümsemiştir. Hekimlerin sözlerine itibar edeceği zaman da "mahir hekimler dediler ki"[654] diye niteleyerek, onların sözlerini nakletmiştir. Bu yukarıda açıkladığımız gibi onların genel usûlüne uygundur. Çünkü, onlar tıp ve benzeri fen bilimlerini tecrübenin kapsamında değerlendirmişler; tıbbın kesin bilgi ifade etmediğini söylemişlerdir. Tecrübe de onlara göre, diğer haberler gibidir; yani doğru olması ve yanlış olması da mümkündür. Bu sebeple onlar, tıp ve benzeri tecrübî bilgilerle çelişen hadisleri tenkit etmiş ve hekîmlerin tespitlerine her zaman itibar etmemişlerdir. Mesela Peygamberimiz'in (s.a.s.), uyurken sağ yanına yattığını bildiren hadisler[655] hakkında Câhız şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> "Tabib geçinen bazıları, sağ yanına yatarak uyumanın karaciğeri rahatsız edeceğini ve midedekilerin karaciğerin üzerine ağırlık yapacağını iddia etmişlerdir. Hâlbuki ben sağ tarafına yatan sayısız insan gördüm, hiçbiri de rahatsızlık hissetmiyorlardı. Bununla beraber Resûlullah'ın (bu konudaki) hadisinin şöyle tevil edilmesi de müm-

---

651 Câhız, Hayevân, V, 223.
652 Câhız, Hayevân, V, 59.
653 Câhız, Hayevân, II, 205.
654 Câhız, Hayevân, II, 138.
655 Bkz. Buhârî, Deâvât, 9; Tevhîd, 13; Müslim, Zikr, 62.

kündür: İlk önce sağ yanına yatar, sonra isterse döner. Bu konuda Yezid b. Hişâm, Muhammed b. Aclân'dan o da el-Makburî'den o da Ebû Hüreyre'den şu hadisi rivâyet etmiştir. Ebû Hüreyre demiştir ki: Resûlullah (s.a.s.) "Sizden birisi yatağına gelince onu izârıyla silkelesin, çünkü insan kendisinden sonra oraya ne geldiğini bilemez. Sonra sağ tarafına uzanarak yatsın." buyurmuştur.[656]

Câhız, hekimlerin iddialarına fazla önem vermediği için, onların, prensiplerine aykırı olduğu gerekçesiyle reddettiği hadisleri kabul etmiştir. Nitekim o, "göz değmesi" hakkındaki hadis için "Bu haberin reddedilmesi mümkün değildir; çünkü mütevâtir nakledilmiştir ve müterâdifleri vardır. Ayrıca ıyan/gözlem nazarın gerçek olduğunu ispat eder ve tecrübe de onu teyit eder."[657] demektedir. Ayrıca Sehl b. Huneyf'in (r.a.) rahatsızlanması ve Resûlullah (s.a.s.) de, bu rahatsızlığın nazardan dolayı olduğunu bildirmesi[658] ile ilgili hadisin de meşhur olduğunu söylemiş ve nazarın gerçek olduğunu öne sürmüştür.[659] Hâlbuki, o başka bir yerde "Hekimler ve Hristiyanlar rüya ve nazarı kabul etmezler."[660] diyerek söz konusu iddialarından dolayı hekimleri kınamaktadır.

Bunun yanında ilk Sünnî kelâmcılardan ve Ehl-i Hadis ekolünün temsilcilerinden İbn Kuteybe'nin hekimlere ve onların tespitlerine önem vermesi oldukça önemlidir. O, birçok yerde hekimlerin izahlarından istifade etmiş; bazı hadisleri kendi devrinin tıp bilgileri ile açıklamaya çalışmıştır. Nitekim İbn Kuteybe, "Uğura ve uğursuzluğa inanmaktan en uzak insanlar doktorlardır."[661] diyerek onları övmektedir. İbn Kuteybe birçok yerde devrinin tıp ve fen bilimlerinin verileriyle hadisleri açıklamaya çalışmakta; "Biz dinî açıklama yolunu bırakarak, felsefe ve ona bağlı olarak müşahedeyle açıklamaya çalıştığımız zaman dahi, hayvanların ve böceklerin anlamadığını nasıl söyleyebiliriz?"[662] diyerek hadislerin izahında zaman zaman

656 Câhız, el-Bursân, s. 358, 359.
657 Câhız, Hayevân, II, 132.
658 Muvattâ, Ayn, 1; Ebû Dâvud, Tıbb, 18; İbn Mâce, Tıbb, 32.
659 Câhız, Hayevân, II, 132
660 Câhız, Hayevân, II, 138, 139.
661 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 81.
662 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 150.

tabiat bilimlerinin verilerinden yararlanmaktadır.

Hz. Peygamber'in bir mûcize olarak insanlara bildirdiği bazı tıbbî bilgiler, tıp ilminin geliştiği hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda tıp ile çeliştiği iddiası ile reddedilmek istenmiştir. Hadisleri savunmak isteyenler de tıbbî hadisleri açıklarken kendi dönemlerindeki tıp ilminden istifade ettikleri için bazı hatalara düşmüşlerdir. Meselâ, Hz. Peygamber "sirâyet ve uğursuzluğun bulunmadığını"[663] söylemiş, ancak cüzzamlılarla musâfaha yapmamış ve "Cüzzamlıdan arslandan kaçar gibi kaçın."[664] ve "Hastalıklı olan sıhhatlinin yanına yaklaşmasın." buyurmuştur.[665] Bu hadisler arasındaki tenâkuzu gidermek isteyen İbn Kuteybe (ö.276/889) "sirâyeti" iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, cüzzamın sirâyetidir ki, o bunu kendi dönemindeki doktorların gerçek anlamda sirâyet kabul etmediğini söylemektedir. İkincisi, veba ve benzeri hastalıkların bulaşmasıdır. Ayrıca "uğursuzluğun" da sirâyet cinsinden olduğunu söylemekte ve Hz. Peygamber'in "Sirâyet yoktur." hadisinde uğursuzluğu kastettiğini söylemektedir. Ayrıca verem ve cüzzam gibi hastalıklarda da bulaşmanın "havadaki pis koku" ile olduğunu söylemektedir.[666] Zira İbn Kuteybe'nin zamanında bulaşıcı hastalıkların ve bozulmaların koku nedeniyle olduğu zannediliyordu. Hatta o dönemdeki hekimler, hayızlı kadından bir koku çıktığını ve bunun sütü bozacağını iddia ediyorlardı.[667] Görüldüğü gibi İbn Kuteybe buradaki tevillerinde devrindeki tıbbî bilgilerin tesirinde kalmıştır. Uğursuzluk ve hastalığın bulaşması arasında alâka kurulması; cüzzam, uyuz ve veba gibi bulaşma şekilleri tamamen değişik olan hastalıkların birlikte değerlendirilerek aralarında tenakuz varmış gibi gösterilmesi de ayrı bir hata gibi görülmektedir. İşte Hz. Peygamber'in yukarıdaki hadisleri kendisinden üç yüz sene sonraki tıp ilminin verileriyle çeliştiği için müşkil zannedilmiş; ancak problem eldeki ilmî verilerin yetersizliği olduğu için, söz konusu hadislerin savunulması ve yorumunda da yine bazı hatalara düşülmüştür.

Hadislerde bildirilen bazı hakikatler o devirdeki, hatta sonraki dönemlerdeki âlimlerin bilgi ve anlayış seviyesinin üzerinde bulunduğundan, bu

663 Buhârî, Tıbb, 19, 43, 54.
664 Buhârî, Tıbb, 19
665 Buhârî, Tıbb, 53
666 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 82.
667 Câhız, Hayevân, II, 140.

tür bilgiler içeren hadisler müşkil zannedilmiş, zahirî anlamı terk edilerek hadis tevil edilmek istenmiştir. Hz. Peygamber, ateşli hastalara soğuk su ile duş yapmalarını emretmiştir.[668] Tahâvî (ö.321/933) bu hadisin bazı rivâyetlerinde zemzem suyunun zikredildiğini hatırlatarak, muhtemelen şifanın zemzem suyunun bereketi sebebiyle hâsıl olacağını söylemiştir.[669] İbn Hibbân (ö.354/965) da bu konuda onunla aynı kanaati paylaşmaktadır.[670] Hadiste bildirilen tıbbî hakikati insanlar henüz bilmediği için, soğuk su ile ateşli hastalık arasında ilgi kuramayan hadis şârihleri, hadisin zahirî anlamını bırakarak, hadisi tevil etmişlerdir.

Rivâyet asrındaki muhaddislerin yorumlamakta zorluk çektiği hadislerden birisi de Aişe'nin (r.anha), Resûlullah'dan (s.a.s.) rivâyet ettiği şu hadistir:

> "Her insan 360 mafsal üzerine yaratılmıştır. Kişi bir günde Allah'a tekbir ve tehlîl getirir, hamd eder, istiğfarda bulunur, tesbih eder, insanların yolundan kemiği, taşı veya dikeni atar, iyiliği emreder, kötülükten sakındırırsa ve bunları 360 defa yaparsa, o gün nefsini cehennemden uzaklaştırmış olarak akşamlar."[671]

Hadiste mafsalların 360 adet zikredilmesi daha önce benzeri olmayan bir sözdür. O dönemdeki tıbbî verilerle bu sözün hakikatini anlamak da mümkün değildir. Bu nedenle, hadis hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Diğer hadislerdeki benzeri ifadelerden de istifade edilerek, hadiste insanın her uzvu için bir hayır işlemesinin kastedildiği söylenmiştir. Ayrıca hadisin

---

668 Hadisin muhtelif rivâyetleri vardır, en meşhur rivâyet şu şekildedir: Resûlullah (s.a.s.) "Humma cehennem esintisidir. Onu su ile soğutun" buyurmuştur. Buhârî, Bed'u'l-halk, 10; Tıbb, 28; Müslim, Selâm, 78; 81, 82; Tirmizî, Tıbb, 25; Muvatta, Ayn, 16, 17; Ahmed b. Hanbel, II, 21, 85, 134; VI, 50; İbn Hibbân, es-Sahîh, VII, 622, 623. Bazı rivâyetlerde "onu soğuk su ile soğutun" denilmiştir. İbn Mâce, tıbb, 19. Bazı rivâyetlerde (muhtemelen Mekke'de bulunduğu bir sırada) Hz. Peygamber "Humma cehennem esintisidir. Onu zemzem ile soğutun" buyurmuştur. Buhârî, Bed'ul-halk, 9, 10.

669 Bu konudaki hadislerin yorumu için bkz. Tahâvî, Müşkil, V, 105-113.

670 İbn Hibbhan önce "onu suyla soğutun" hadisini tahriç etmiş, sonra "onu zemzemle soğ - tun" hadisini nakletmiştir. İlk hadisin "mücmel ve tefsir edilmemiş olduğunu", bir sonraki rivâyetle öncekinin tafsil edildiğini söylemiştir. İbn Hibbân, es-Sahîh, VII, 622, 623; bu hadisler hakkındaki yorumlar için ayrıca bkz. İbn Hacer, Fethu'l-bârî, XXI, 295-299; İbn Kayyim, Zâdu'l-me'âd, IV, 29.

671 Tahâvî, Müşkil, I, 92; Müslim, Zekât, 54.

farklı bir rivâyeti de dikkate alınarak, insanın kendisine verilen uzuvların şükrünü edâ edebilmek için günde 360 defa sadaka vermesi gerektiği ifade edilmiştir.[672]

3. Astronomi

Tabiat ile ilgili hadislerde olduğu gibi, gökyüzü hakkındaki bazı hadislerde de, ilk anda müşahedeye aykırı zannedilen bazı bilgiler vardır. Bu hadislerde gözleme ve tecrübeye aykırı oldukları gerekçesiyle reddedilmiştir. Meselâ, Resûlullah (s.a.s.) "İki bayram ayı, ramazan ve zü'l-hicce (birlikte) eksik olmazlar."[673] buyurmuştur. Bu hadis, ilk anda gözleme aykırı zannedilmiştir; bu nedenle hadisin mânâsı araştırılmış ve hadis hakkında muhtelif yorumlar yapılmıştır. Tahâvî, bu hadisi Şerhu me'âni'l-âsâr adlı eserinde "hükümleri eksik olmaz"[674] şeklinde yorumlamıştır. Daha sonraki yorumu ise şöyledir:

> "Bu hadisle ne kastedildiğini anlamak için araştırdık, bazılarının iddia ettiği gibi sayı eksikliği midir? Yoksa bir tanesinin sayısı eksik olunca diğerinin olmayacağı, yani bir senede her ikisinin birlikte eksik sayıda (29) olmayacağı mıdır? gibi soruların cevabını bulmaya çalıştık... Geçmiş zamanlardan biz kesinlikle biliyoruz ki, bir tanesinin gün sayısının eksik olması, diğerinin eksik olmaması veya her ikisinin beraberce eksik olması vakidir, bunda tartışma yoktur. Nitekim Resûlullah'ın (s.a.s.) aya başlarken ve biterken hilalin gözetlenmesini emretmesi bunu desteklemektedir... Bu konudaki hadislerden de anlıyoruz ki, ramazan ayı bazen otuz bazen yirmi dokuz olur. Bunun üzerine "İki bayram ayı noksan olmazlar." hadisinin mânâsını (yeniden) araştırdık. Gördük ki, bu iki ayın diğer aylardan ayrılan özelliği, birisinde oruç, diğerinde de haccın bulunmasıdır. Bir kısım insanların kalbine her ikisi de yirmi dokuz olunca, oruç ve haccın (faziletinin) her ikisinin de otuz olduğu senelerdekinden eksik olacağı gelmiş

672 Tahâvî, Müşkil, I, 92-94; Ebû Dâvud, Edeb, 159, 160; Ahmed b. Hanbel, V, 354, 359.
673 Buhari, Savm, 12; Müslim, Savm, 31, 32.
674 Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, II, 58, 59.

olabilir. İşte Resûlullah (s.a.s.) onlara, oruç ve haccın (kemalinin) her iki ay birlikte yirmi dokuz çekse de, her ikisinin birden otuz olduğu aylardan eksik olmayacağını bildirmiştir."[675]

Hadis farklı bir rivâyette "Bütün haram aylar, otuz gün otuz gecedir." şeklinde nakledilmiştir. Tahâvî, bu rivâyetin isnâdının zayıf olduğunu, bu nedenle de şaz kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre müşahede ile de böyle bir durumun olmayacağı bilinmektedir.[676] Ancak, yukarıdaki hadisi zahirî anlamıyla kabul edenler de çıkmıştır. Meselâ, Ahmed b. Hanbel, hadisin zahiri mânâsını esas almış "Bir sene içinde birlikte eksik olmazlar." demiştir.[677] İbn Hacer, hadisin "Bir sene içinde her ikisi de yirmi dokuz olmaz." ve "Her ikisinin de sevabı eksik olmaz." şeklindeki tevillerinin seleften nakledildiğini, hatta Buhâri'nin ekser nüshalarında bu cümlelerin bulunduğunu Ebû Zer ve Nesefî nüshalarında ise düştüğünü söylemiştir.[678] İbn Fûrek ve İbn Bezbeze, Hz. Peygamber'in bu sözü söylediği yıl, bu iki ayın birlikte 29 çekmediğini, hadiste de o seneki durumun anlatıldığını söyleyerek farklı bir yorum yapmışlardır.[679]

Yine başka bir hadiste de ilk anda imkânsız bir durum anlatılmış gibidir. Resûlullah (s.a.s.), bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: "Yıldız doğunca, bütün beldelerden (ehlinden) hastalık (âfet) kaldırılır."[680] İnsanların her zaman hasta oldukları bilinen bir gerçektir. Bu nedenle, hadisin mânâsı araştırılmış ve hadiste farklı bir anlam kastedildiği ortaya çıkmıştır. Tahâvî, hadisin önce farklı rivâyetlerini araştırmış; bu araştırmanın sonucunda bahsedilen yıldızın Süreyya yıldızı olduğunu tespit etmiştir. Daha sonra o, (güneş takvimini esas alan) Kıptî ve Süryânî takvimlerine göre bu yıldızın doğduğu zamanı belirlemiştir. Bu yıldızın senenin hangi günlerinde görünmeye baş-

---

675 Tahâvî, Müşkil, I, 439; İbn Hacer, Tahâvî'nin bu yorumunu tenkitsiz nakletmiştir, bkz. a.mlf., Feth, VIII, 263.

676 Tahâvî, Müşkil, I, 439, 440; bu rivâyet hakkında İbn Hacer'in değerlendirmesi için bkz. a.mlf., Feth, VIII, 262.

677 Begavî, Şerhu's-sünne, VI, 235; İbn Hacer, Feth, VIII, 262.

678 İbn Hacer, Feth, VIII, 262.

679 İbn Hacer, Feth, VIII, 263. Hadisin daha farklı yorumları için ayrıca bkz. a.mlf., Feth, VIII, 261-264.

680 Bkz. Tahâvî, Müşkil, VI, 53-57.

ladığını tespit ettikten sonra, o günlerin Hicâz'da hurmaların olgunlaşma mevsimi olduğunu söylemektedir. Hurmalar, yıldızın doğduğu zamandaki büyüklüğe eriştikten sonra hastalıklardan etkilenmemektedir. İşte hadiste işaret edilen, hurmaların bu olgunlaşma vaktidir. Böylece hadiste, Süreyyâ yıldızı doğduktan sonra, hurmaların hastalık tehlikesinden kurtulmuş olacağının anlatıldığı ortaya çıkmaktadır.[681] Nitekim, başka bir hadislerinde Resûlullah'ın (s.a.s.) "Hastalıktan (âhet) kurtulmadıkça, meyveleri satmayı yasakladığı" rivâyet edilmiştir.[682] Muhtemelen bu nedenle Zeyd b. Sâbit de (r.a.) Süreyyâ yıldızı doğmadıkça, meyvelerini satmazmış.[683]

Fen bilimlerinin konusuna girmediği halde hadislerdeki bazı meseleler, bu ilimlerle alâkalandırılmıştır. Dolayısıyla fen bilimleriyle ilgilenen ve bu konudaki bilgilerinin doğruluğundan emin olan felsefeciler ve Mu'tezile imamları da bu tür hadisleri reddetmek için kendilerine gerekçe bulmuşlardır. Buna örnek olarak "nüzûl hadisi" gösterilebilir. Peygamber Efendimiz (s.a.s.) "Rabbimiz Tebâreke ve Teâlâ, her gece, gecenin son üçte birinde dünya semasına nüzûl eder ve "Kim dua ederse duasını kabul ederim, kim benden bir şey isterse icabet ederim, kim af dilerse onu bağışlarım." der." buyurmuştur.[684] Bu hadis müteşâbihâttandır. Hadiste anlatılanın gerçek bir inme olmadığı ise aşikârdır. "Nüzûl"ü gerçek bir inme zannetmek ise bâtıl bir tevildir. Bu tevile dayanarak, Müşebbihe'den bazıları, beldelere göre zevâlin değişeceğini iddia eden fakihlerin görüşünü kabul etmemişler; bu takdirde gecenin üçte birinin her beldede farklı olacağını ve ayrı ayrı mekânlara nüzûlün ise Tanrı'nın taaddüdünü gerektireceğini ileri sürmüşlerdir. İbn Receb el-Hanbelî, "İslâm dininde bu sözün ne kadar çirkin olduğu, çok iyi bilinir. Hz. Peygamber veya Râşid Halifeler bu şekilde itiraz eden birisini işitselerdi, onunla münazara etmezler, onu cezalandırmak

681 Tahâvî, Müşkil, VI, 53-57.
682 Muvattâ, Büyû', 8.
683 Muvattâ, Büyû', 8.
684 Allah Teâlâ'nın her gece dünya semasına "nüzûl"ünün anlatıldığı söz konusu hadisin birçok kaynağı vardır. Bkz. Buhârî, De'avât, 14; Teheccüd, 14; Müslim, Müsâfirîn, 168-171; Ebû Dâvud, Sünne, 19; Tirmizî, Salât, 211; hatta bu hadis hakkında İbn Teymiyye'nin Şerhu hadîsi'n-nüzûl (nşr. Muhammed b. Abdirrahman el-Hamîs, Riyâd 1993) adlı bir eseri de vardır.

ve muhalif, münafık ve inkârcılar zümresine katmakta acele ederlerdi."[685] diyerek bu görüşü öne sürenleri sert bir üslûpla kınamıştır.

Astronomi konusundaki hadislerin anlaşılmasında karşılaşılan en önemli zorluk, söz konusu hadislerin müteşâbih olma ihtimalidir. Çünkü, bu hadislerde uzaydan ve uzaydaki cisimlerden bahsedilmekle birlikte, şeytan ve meleklerden de bahsedilmekte; bazen de, melekût âlemi ile ilgili açıklamalar yapılmaktadır. Meselâ bir hadiste, güneşin müstekarrının, arşın altında olduğu bildirilmiştir. Bu hadisteki, "müstekarr" kelimesinin anlamı bilinmektedir; ancak, arş ve arşın mahiyeti meçhuldür. Binaenaleyh, bu hadisi uygun olmayan izahlarla tevil etmek mahzurlu olduğu gibi, inkâr etmek de mümkün değildir. Ebû Zerr (r.a.) demiştir ki, "Resûlullah'a (s.a.s.) Allah Teâlâ'nın şu kavlini sordum: "Güneş müstekarrına doğru akar."[686] Resûlullah (s.a.s.), "Güneş'in müstekarrı arşın altındadır."[687] buyurdu. Nitekim Begâvî (ö.516/1122) de, söz konusu hadisi şöyle yorumlamıştır:

> "Güneşin, arşın altında idrak edemediğimiz ve göremediğimiz bir şekilde istikrarının olmasını inkâr etmeyiz. Resûlullah (s.a.s.) bunu gayb âleminden bildirmiştir. Onu yalanlamayız ancak, nasıl olduğunu da bilemeyiz. Çünkü bizim ilmimiz gayb âlemini ihata edemez. Bu hadisin şu anlamda olma ihtimali vardır: Güneşin müstekarrı ile ilgili sorduğun şeyin bilgisi, arşın altındaki bir kitaptadır. Âlemin ilk durumuyla ilgili bilgiler, sonu ile ilgili bilgiler ve kıyametin ne zaman kopacağı, güneşin dönmesinin ne zaman biteceği, dönmesi bittikten sonra (nerede) karar kılacağı ve (nasıl) hareketsiz kalacağı gibi bilgiler hep bu kitaptadır. İşte bu kitap, levh-i mahfûzdur."[688]

Sonuç olarak rivâyet asrı denilen ilk hicrî yüzyıllarda bazı hadislerin devrin âlem tasavvuruna, tıp ve astronomi anlayışına uygun bulunmadığı için tenkit edildiği görülmektedir. Bu tenkitlerin bir kısmının hadislerin hatalı anlaşılmasından, bunun sonucunda ilgisiz oldukları konularla irtibatlandırılmasından kaynaklandığı görülmektedir. Bir kısım hadislerin ise

685 İbn Receb el-Hanbelî, Fadlu ilmi's-selef ale'l-halef, s. 17, 18.
686 Yâsîn (36), 38.
687 Buhârî, Tevhîd, 23; Müslim, İmân, 250, 251.
688 Beğavî, Şerhu's-sünne, XV, 95.

devrin eksik ve yetersiz anlayışları esas alınarak tenkit edildiği için reddedildiği anlaşılmıştır. Bu durumda konuyla ilgili hadislerin kaynağının o dönemin tecrübî bilimleri olamayacağı anlaşılmakta; ayrıca hadisi, tecrübî bilimlerin zamanla değişmesi muhtemel verilerini esas alarak reddetmenin isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Bilindiği gibi tıp ve benzeri fen bilimleriyle ilgili bilgiler, özellikle son iki yüz yıldır çok hızlı bir şekilde değişmektedir. Bu konularla ilgili hadislerde, açık bir şekilde çelişkili ve hatalı bir haberin bulunmaması, aksine bazı hadislerdeki bilgilerin günümüz bilimsel verileriyle daha yeni anlaşılması, Sünnetin kaynağının kutsîliğini göstermesi açısından manidardır. Öte yandan bugünün ilim ve teknik seviyesinin esas alınarak hadislerin yorumlanması da hatalı anlayışların ortaya çıkmasına sebep olabilir. Kur'ân ve Sünnet insanlara fen ve tabiat hakkında bilgiler vermek için indirilmemiştir. Ancak Kur'ân ve Sünnetin kâinatın yaratıcısı Allah Teâlâ'nın ve O'nun elçisinin mesajı olarak, hatalı bilgiler ihtiva etmesi de asla mümkün değildir. O halde gerek Kur'ân'da gerekse Sünnette bu konularla ilgili bilgilerin dikkatli bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması gerekmektedir. Bu takdirde kâinat ve tecrübî bilimler, sahih bir epistemolojiye dayanmış olacak; çevre ve tıp etiği kudsî bir kaynakla yeniden yorumlanacaktır.

Üçüncü Bölüm

AKLÎ DELİLLER KARŞISINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

AKLÎ DELİLLER KARŞISINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ



Dinî nasslar özellikle de hadis metinlerinin tenkidinde en çok karşılaşılan eleştiriler akla aykırılık gerekçesiyle yapılmıştır. Bazı temel ilkelerde Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında fark yok gibi görünse de, nasslara yaklaşımlarında oldukça önemli ayrılıkların olduğu bilinmektedir. Bunun temel nedenlerinden birisi, akıl ve bilgi anlayışlarında birtakım önemli farklar bulunmasıdır.[689]

Muahhar dönemlerde mezhepler arasında yakınlaşmalar olmuş; bazı aşırı görüşler tadil edilmiştir. Bu nedenle ancak rivâyet asrında, tartışmaların yeni başladığı dönemlerde, iki taraf arasındaki görüş ayrılıklarının gerçek nedenlerini tespit etmek mümkündür. Binaenaleyh akıl konusunun rivâyet asrında nasıl anlaşıldığının bilinmesi için, bu bölümde öncelikle aklî delillerin değeri ve sınırı üzerinde durulacaktır. Daha sonra aklî ilkeler ve akıl yürütme ile çeliştiği gerekçesiyle eleştirilen itikadî ve ahlâkî konulardaki hadisler ele alınacaktır.

A. AKLÎ DELİLLERİN DEĞERİ

Aklî delillerin değeri hakkındaki görüşler, çoğu zaman İslâm bilginlerinin nihâî kanaatlerini de belirlemiştir. Bu nedenle klasik kelâm kitaplarında bilgi bahisleri ilk önce ele alınmıştır. Bu çalışmada da hadislerin

689 Bu konunun ele alındığı bir makale için bkz. Ayhan Tekineş, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", Dîvân Dergisi, sayı, 10, İstanbul 2001.

akla aykırı olduğu iddialarını incelemeye başlamadan önce, tarafların aklî bilgiye nasıl yaklaştığı, teorik olarak akıl-nakil tearuzuna nasıl baktığının belirlenmesi arzu edilmiştir. Bu başlık altında sırasıyla aklî delillerin kısımları, aklın epistemolojik değeri ve dinî konulardaki değeri incelenecektir. Aklın epistemolojik değeri ile, aklın bilginin elde edilişindeki etkisi ve akla dayalı bilginin nasıl meydana geldiği kastedilmiştir. Aklın dinî değeri başlığı altında ise, klasik lieratürdeki akıl-nakil teâruzu meselesine temas edilecektir.

1. Aklî Delillerin Kısımları

Akıl (el-Akl) kelimesi Arapçada, tutmak, alıkoymak ve engellemek anlamlarındadır. Bu kökten türeyen kelimelerin "diyet vermek" ve "baba tarafından akraba" gibi anlamları bulunmaktadır. Ayrıca "akıl" kelimesi dilde "devenin ayağını bağlamak" mânâsında da kullanılmıştır. Kelimenin bu anlamı ile insandaki akıl arasında bir alaka kurulmuştur. Buna göre ayağındaki bağ deveyi tehlikeye düşmekten alıkoyduğu gibi insandaki akıl melekesi de insanı kötülüklere düşmekten alıkoyar denilmiştir.[690] Akıl kelimesinin anlamlarından birisi de tedbirli davranmaktır. Utanç verici işlerden uzak duran, çirkin davranışları yapmayan kişilere "akıllı" denilmiştir.[691]

Kur'ân-ı Kerim'de akıl kelimesi isim olarak değil ancak fiil ve masdar sîgasıyla kullanılmıştır.[692] Kur'ân'da "akletme" fiilinin iki temel anlamı bulunmaktadır. Bunlar, "anlamak/fehm" ve "iman etmek"tir. Nitekim "Onu anladıktan (akaluhu) sonra, bildikleri halde tahrif ettiler."[693] âyetinde "bilmek"; "Onların kapleri vardır, akletmezler."[694] âyetinde de iman etmek anlamındadır.[695] Hadis-i şeriflerde akıl ve aynı kökten türeyen kelimeler, yukarıda geçen sözlük anlamlarında kullanıldığı gibi "anlamak", "bilmek", "ezberlemek" gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Hz. Peygamber, İbn Lebid el-Ensârî'ye "Ben seni Medine'nin en anlayışlı/bilgili (e'kal) kişisi zannedi-

---

690 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, AKL md.; Âsım Efendi, Kâmûs Tercemesi, AKL md.
691 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, AKL md.; İbnü'l-Enbârî, Kitâbu'l-Ezdâd, AKL md.
692 Bkz. Fâtıma İsmail, el-Kur'ân ve'n-nazaru'l-aklî, s. 63 vd.
693 el-Bakara (2), 75.
694 el-Hacc (22), 46
695 Muhâsibî, el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân, s. 212-218.

yordum." buyurmuştur.[696] Bir başka hadislerinde Ebû Zerr'e (r.a.) "Ey Ebû Zerr! Sana söylediğimi aklında tut." demiştir.[697]

Arap dilinde ve dini nasslarda akıl kelimesi, akıl melekesini anlatmak için kullanılmamakla birlikte, kısa zaman içinde akıl melekesini anlatmak için bu kelimenin kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Akıl kelimesinin soyut zihnî melekeyi anlatmak için kullanılmaya başlanması ile birlikte çeşitli tanımların yapıldığı ve aklın muhtelif şekillerde kısımlara ayrıldığı görülmektedir. Bu sınıflandırmalar bir açıdan akletme sürecini anlatan ya da açıklamaya çalışan girişimler olarak da değerlendirilebilir. Genelde ikili bir taksim tercih edilmiştir. Buna göre insanların doğuştan sahip olduğu bir akıl melekesi vardır. Bu melekenin "aklî ilkeler" (mebâdi'u'l-akl) denilen bazı yeteneklere doğuştan sahip olduğu kabul edilmiştir. Bunun yanında insanda "istidlal veya nazar" denilen akıl yürütme özelliği bulunduğu da bilinmektedir. Aklî ilkeler ile vasıtasız bilgi, nazar ile ise spekülatif bilgi elde edilir. İslâm felsefecileri mutlak mânâda "akıl" dedikleri zaman doğuştan fikirleri (aklî ilkeleri), "nazar" ile ise akıl yürütmeyi (reflexion) kastetmişlerdir.[698] Anılan iki akıl arasında, farklı kategorilerden bahsedilmekte ise de, bunlar daha ziyade söz konusu iki delilin kısımları gibidir.[699] Ayrıca bu ikili ayırım, aklın mahiyetini ve bilgi edinme sürecini de göstermektedir. Nitekim Gazzâlî, garîzî akıl ile akıl yürütme arasındaki ilgiyi, güneş ışığı ile göz arasındaki ilgiye benzetmektedir.[700]

a. Aklî ilkeler

İnsanların doğuştan sahip oldukları bir akıl melekesi bulunmaktadır. Bu akıl melekesinin de belirli düşünme ilkeleri vardır. Bunların bütünü "hüccetü'l-akl" yani akıl delili şeklinde nitelendirilmiştir.[701] İşte insanlara

---

696 Ahmed b. Hanbel, IV, 219.
697 Ahmed b. Hanbel, II, 362.
698 Ülken, İslâm Felsefesi, s. 55.
699 Gazzâlî'nin ayırımı için bkz. a.mlf., İhyâ'u ulûmi'd-dîn, I, 85 vd.
700 Gazzâlî, İhyâ'u ulûmi'd-dîn, I, 85.
701 İbn Kuteybe, mu'ârızların bir kısım itirazlarını "hüccetü'l-akl'la aykırı olduğu iddia edilen hadisler" başlığı altında nakletmektedir. Muhtemelen o, bu ifadesiyle, aklî ilkeleri kastetmektedir. Bkz. Te'vîl, s. 135, 137.

doğuştan verilen bu akla, “fıtrî akıl” veya “garizî akıl” ya da “matbû’ akıl” da denilmektedir.[702] İnsanın doğuştan sahip olduğu (a priori) bu öğrenme kabiliyetine ayrıca “bi’l-kuvve” veya “garîzî akıl” da denilir.[703] İnsanların yaratılıştan sahip olduğu akıl melekesi, her insanda farklı derecelerde bulunmaktadır.[704] Hamdi Yazır’ın ifadesiyle “...fıtratta merkûz ve sırf vehb-i İlâhî olan melekedir ki, buna da kuvve-i kudsiyye veya aklı matbu veya garîzî tesmiye olunur... Bunun basit bir zekâdan nebîlerin akıllarına kadar giden, kabil-i tahdid olmayan birçok meratibi vardır.”[705] Arap dilinde devenin bağına benzetilerek anlatılan akıl da bu akıldır.[706] İnsanlar bu akıl nedeniyle mükellef olmaktadırlar. Mükellefiyetin kaldırılmasının nedeni de kişide matbû aklın bulunmamasıdır. Hayırlı ve dindar olmayan kişilerin akılsız olduğu söylenirken de bu akıl kastedilmiştir.[707] Kur’ân-ı Kerim’de “akıl bulunmadığı” için insanlardan teklifin kaldırıldığı anlatılırken fıtrî akıl yeteneği kastedilmiştir; “akılsız oldukları için” kâfirlerin kınandığı bütün yerlerde ise akıl gücü ile kazanılan ilim kastedilmiştir.[708] Bir başka deyişle onlar, kesbî akılları bulunmadığı için kınanmışlardır.[709]

Akılda biri duyular vasıtasıyla kazanılan, öteki doğrudan akılda bulunan iki tür bilgi vardır. İnsanın doğuştan sahip olduğu aklî ilkeler (mebâdi’u’l-akl) denilen bu bilgiler küllî ve zorunludur. Bu aklî ilkeler ise, aynîlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığıdır. İlk defa Aristo tarafından belirlenmiş olan söz konusu ilkeler, genelde daha sonraki filozoflar tarafından da benimsenmiştir.[710] Akıl yürütme işleminde temel olarak alınan önermeler “aklın ilk ve apaçık” ilkelerine dayalı ise, sonuçta elde edilen bilgiler de “kesin ve zarurîdir” denilmiştir.[711] Keza Nesefî (ö.508/1115)

702 Mâverdî, EdEbû’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 31.
703 Ebû’l-Bekâ, el-Külliyât, s. 619; Mâverdî, EdEbû’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 21.
704 Gazzâlî, İhyâ’u ulûmi’d-dîn, I, 87.
705 Hamdi Yazır, Hak Dini, I, 567.
706 Mâverdî, EdEbû’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 21.
707 Mâverdî, EdEbû’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 29.
708 İsfehânî, el-Müfredât, s. 578, AKL md.
709 Ebû’l-Bekâ, el-Külliyât, s. 451.
710 Aster, Bilgi Teorisi, s. 113 vd.
711 Olguner, Fârâbî, s. 96.

de, bu tür bilgiyi “bedihî bilgi” şeklinde nitelendirmiştir.[712] Kelâmcılar genelde söz konusu ilkeleri ayrı bir bilgi kaynağı olarak sınıflandırmamış, akıl kavramı içinde değerlendirmişlerdir. Aklî ilkeler yerine de mücerred akıl kelimesini kullanmışlardır. Bazen aklın delil olmasını anlatmak için, “hüccetü’l-akl” terimini bazen de aklî ilkeler yerine, zaruri (ıztırarî) bilgi ifadesini kullanmışlardır. Onların zaruri bilgi için verdikleri tanımlara bakıldığı zaman aklî ilkeleri kastettikleri görülmektedir.[713] Nitekim Mâturîdî, esbâb-ı ilim arasına aklı katmamış, bunun yerine nazar terimini kullanmayı tercih etmiştir. Onun aklı, “aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrılması gerekenleri de ayıran şey”[714] şeklinde tanımlamasına bakarak, bu kavram ile doğuştan gelen akıl melekesini (matbû akıl) kastetdiğini söylemek mümkündür.

Mu’tezile de, aklî ilkeler yerine “hüccetü’l-akl” terimini kullanmıştır. Nitekim, bir yerde çelişkili haberlerin delil olamayacağı anlatılırken, “çünkü onlar, “hüccetü’l-akl”da denk olurlar” denilmektedir.[715] Burada çelişmezlik ilkesine atıf yaptıkları açıktır. Ancak bazen bu terimi “hüccetü’l-akl” veya “delilü’l-akl”[716] şeklinde bütün aklî delilleri kapsayacak tarzda daha genel bir anlamda kullandıkları da görülmektedir.[717] Câhız’ın ifadelerinde de söz konusu terimin kullanıldığı görülmektedir. O, Hz. Ali’nin Müslüman oluşu ile ilgili rivâyetleri değerlendirirken, “hüccetü’l-akl’ın iki hükümden birinin tercih edilmesini gerektirmediğini” söylemiş[718]; hayvanların öldürülmesi veya tedavisi hakkında da, “ancak maslahat bulunması durumunda ‘hüccetü’l-akl’ açısından doğru olur”[719] demiştir.

Mu’tezile kelâmcıları, aklî ilkelere önem vermişler ve apaçık olarak (bedîhetü’l-akl) bilinen bir şeyi, ayrıca delillerle ispat etmeye gerek olmadığını söylemişlerdir.[720] Onlar, “Yaratıcı’nın herhangi bir sıfatında yaratıl-

---

712 Nesefî, Tebsıra, I, 9.
713 Bkz. Eş’arî, Makâlât, s. 480.
714 Mâtürîdî, Kitâbu’t-Tevhîd, s. 5.
715 Câhız, el-Osmâniyye, s. 4.
716 “Delilü’l-akl” ifadesi için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, el-Müğnî, XI, 437.
717 İbn Kuteybe, Te’vîl, s. 50.
718 Câhız, el-Osmâniyye, 4.
719 Câhız, Hayevân, I, 162.
720 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî, XI, 505, 506.

mışlara benzemesini de aklî ilkelere (hüccetü'l-akl) aykırı"[721] bulmuşlardır. Bu nedenle de teşbih ifade ettiğine kanaat getirdikleri haberleri, istidlale gerek duymadan "hüccetü'l-akla aykırıdır" gerekçesiyle reddetmişlerdir. Bu durumda fizik ötesi hakkındaki, özellikle de teşbih ifade eden ve kadere ilişkin hadisler akıl yürütülemeyen konular olduğundan "aklî ilkelerle" çeliştikleri gerekçesiyle reddedilmiştir. Zira, söz konusu meselelerde, kıyas ve benzeri akıl yürütme metotlarından istifade etmek mümkün değildir. Fizik ötesi hakkında, akıl ile bilgi edinmenin imkân dışı olması sebebiyle, filozoflar da, ancak müstefâd (feyz almış) aklın bu konularda isabetli fikir beyan edebileceğini öne sürmüşlerdir.[722] Gazzâlî, filozofların bu açıklamasını yeterli görmemiş ve haklı olarak "saf akla dayalı bir metafizik kurulamayacağını" iddia etmiştir.[723] Nitekim aklî ilkeler, günümüzde fizik âlem ile ilgili konulardaki değerini bile yitirmiştir. O ilkelerin en sağlamları sayılan özdeşlik (aynîlik) ve çelişmezlik zamanımızda ilim ve felsefe alanlarında sarsıntıya uğramıştır.[724]

Aklî ilkeler, fizik ve metafizik âlem konusunda yetersiz olmakla birlikte, hicrî II. ve III. yüzyıllardaki hâkim akılcı düşüncenin de etkisiyle, bazı nassların reddedilmesine gerekçe yapılmıştır. Meselâ, kelâmcıların "hadisler arasındaki çelişki" üzerinde ısrarla durmalarının sebeplerinden birisi de çelişmezlik ilkesine olan güvenleriydi. Bu nedenle büyük bir cesaretle, yukarıda ilgili bölümde belirttiğimiz gibi, bazı haberler yalnızca rivâyetler arasındaki ihtilaftan dolayı reddedilmiştir. Ayrıca yine bu dönemde bazı hadislerdeki ifade şekilleri mantık kurallarıyla mukayese edilerek, Arap lisanı, Yunan diline dayanılarak geliştirilmiş mantık ile tenkit edilmeye kalkışılmıştır. Meselâ, bir şeyin aynı anda hem red hem de ispat edilmesinin mümkün olmadığı kuralına dayanılarak "Uğursuzluk yoktur. Uğursuzluk, uğursuzluk temenni edenedir."[725] hadisi tenkit edilmiştir. "Bu hadisin ilk cümlesinde "uğursuzluğun olmadığı" bildirilmiş; ikinci cümlesinde ise temenni edenin kendisi için uğursuzluğun bulunduğu söylenmiştir" denile-

721 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 135.
722 Olguner, Fârâbî, s. 96, 97.
723 Olguner, Fârâbî, s. 49.
724 Ayasbeyoğlu, "Kur'ân'da Akıl", s. 49.
725 Tahâvî, Müşkil, VI, 98; Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, IV, 314.

rek "hadiste tezat bulunduğu"[726] öne sürülmüştür. İddia edildiği gibi hadiste bir tezat olmadığını ifade eden Tahâvî, hadisi şöyle açıklamaktadır:

> "Zannedildiği gibi bu hadiste bir tezat yoktur. Hz. Peygamber'in "uğursuzluk yoktur" sözü uğursuzluğun bulunmadığını bildirmiştir. Sonraki "kim uğursuzluğu temenni ederse kendi nefsine vardır" sözü ise kişinin bu temennisi ile gerçekte uğursuzlukla karşılaşacağı kastedilmemiştir. Ancak (hadis) kişinin onu (gerçekte olmadığı halde) nefsinde tevehhüm etmesini anlatmaktadır."[727]

Bazı hadis metinleri de "aynîlik ilkesi"ne aykırı oldukları gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Meselâ, Resûlullah (s.a.s.) "Allah'ım, ben zayıfım, rızan yolunda zayıflığımı kuvvetlendir..." buyurmuştur.[728]

> "Bu hadis üzerinde düşünüldüğünde, görülür ki: Zayıflık, hiçbir zaman kuvvet olmaz. Kuvvet de hiçbir zaman zayıflık olmaz. Çünkü bunların her ikisi de birbirinin zıttıdır. Bir şey kendisinin zıttı olmaz. Kendisinin dışındakilerin zıttı olur. Ayrıca za'f ve kuvvet bizatihi kaim değildirler, insanların veya diğer nesnelerin bedenlerinde sıfat olarak (araz) bulunurlar. Kişide bunlardan za'f bulununca zayıf olur. Kuvvet bulununca da kuvvetli olur."[729]

Gerçekte, yukarıdaki hadiste bir ifade bozukluğu bulunmadığı hâlde, Mu'tezile kelâmcıları, görüşlerine uymadığı ve bazı hadis metinlerini mantık önermeleri şeklinde tasavvur ettikleri için, bu hadisin anlamsız olduğunu iddia etmişlerdir. Hâlbuki, hadisteki ifade çok açıktır. Bu ifadeyi, mantık ve felsefe kavramları ile alâkalandırarak; konuyu bir arazın aynı anda başka bir araza dönüşmesi mümkün müdür, değil midir tartışması çerçevesinde değerlendirmek kelâmcıları hatalı sonuçlar çıkarmaya sevketmiştir. Bu hadiste Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'ya "zayıfım, bana kuvvet ver" diye dua etmiştir. Allah Teâlâ'nın bunu iki şekilde yapması da mümkündür: Tahâvî'nin ifade ettiği gibi "Vücudundaki zayıflık sıfatını (araz) giderir,

---

726 Tahâvî, Müşkil, VI, 99.

727 Tahâvî, Müşkil, VI, 99.

728 Hâkim, el-Müstedrek, I, 527. Zehebî, bu hadisin râvilerinden birisinin "metrûku'l-hadîs" olduğunu söylemiştir. Bkz. aynı yer.

729 Tahâvî, Müşkil, I, 166, 167.

yerine kuvvet sıfatını getirir."[730] veya Mu'tezile'nin esas kabul etmek istemediği şekilde yani zayıflık sıfatını doğrudan kuvvete dönüştürür; O'nun için sebeplere riayet zorunlu olmadığından, dilediğini dilediği şekilde yaratabilir. Nitekim "Allah onların kötülüklerini, sevaba çevirir."[731] âyeti de bunun delilidir.

Yine bir hadislerinde Resûlullah (s.a.s.), "Yâsin Sûresi'ni okuyan, on defa Kur'ân okumuş gibidir."[732] buyurmuştur. Okunan Kur'ân'ın içinde Yâsin Sûresi de bulunacağı için, bu hadisin müşkil olduğu öne sürülmüştür. Zira bu durumda söz konusu hadiste, bir şey kendisine tafdil edilmiş olmaktadır ki bu aklen mümkün değildir. Üzerinde düşünülünce, bu hadisin "Yâsin Sûresi'ni okuyan kişi, içinde Yâsin Sûresi'nin bulunmadığı Kur'ân'ı on defa okumuş kişi gibidir." şeklinde anlaşılması gerektiği ortaya çıkmakta ve böylece problem çözümlenmektedir.[733]

Bazen hadis metninin kendi içinde çelişkiler barındırdığı öne sürülmüş; "başının sonunu veya sonunun başını iptal ettiği" iddia edilerek hadis tenkit edilmiştir. Bu iddialarda da hadisin yine aklî ilkelerle çelişkisi söz konusudur. Meselâ, "İleride başınıza öyle imamlar gelecek ki, onlara itaat ederseniz sapıtırsınız; eğer isyan ederseniz sapıtırsınız."[734] hadisini "Bunun aklen kabul edilmesi mümkün değildir." diyerek reddetmişlerdir. Hadiste bir çelişki olmadığını beyan eden İbn Kuteybe "İnsanlar, imamlarının kendilerine Allah'a isyanı, halka zülmü ve haksız yere kan akıtmayı emretmesine itaat ederlerse sapıtmış olurlar. Eğer imamlarına isyan ederler, onlara baş kaldırırlarsa ve Müslümanların birlik ve beraberlikleri bozulursa -Haricilerin yaptığı gibi- bu isyancılar da şaşırmış olurlar." diyerek hadisi yorumlamaktadır.[735] Ayrıca İbn Kuteybe, söz konusu hadise "Onlar için bir iş yapılmaz; ancak, isyan da edilmez." veya "Minberlerden hayrı emretmelerine itaat edilmezse isyan eden şaşırmış olur; kişi onların dışarıda

---

730 Tahâvî, Müşkil, I, 166, 167.
731 el-Furkân (25), 70.
732 Alî el-Müttakî, Kenzu'l-ummâl, hadis nr. 2689, 2627.
733 Alâuddîn el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, I, 53; değişik örnekler için bkz. aynı yer.
734 krş. Tirmizî, Fiten, 78.
735 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 135.

günahı emretmelerine de itaat ederse sapıtmış olur."[736] şeklinde değişik yorumlar da getirmektedir.

b. Akıl yürütme/Nazar

Kesbî akıl ise fıtrî ya da garizî aklın işletilmesiyle kazanılan akıl melekesi olup, kısaca deney, muhakeme ve düşünme yoluyla hasıl olur. Aklın bu türüne akl-ı mesnû', akl-ı müstefâd veya akl-ı tecrübî de denilmektedir.[737] Müktesep akıl, garîzî akılla birlikte bulunur, hatta onun bir neticesi olduğu söylenebilir.[738] İşte aklın bu türünü ifade etmek için "nazar/akıl yürütme" terimi kullanılmıştır. Mu'tezile kelâmcıları mutlak mânâda kullandıkları zaman "bilgiye ulaşmak için delillerin tetkik edilmesi"ni nazar olarak nitelendirmişlerdir.[739] Hatta onlar, akıl yürütmeye verdikleri aşırı önem nedeniyle de bazen "nazzâr" (akılcı) şeklinde nitelendirilmişlerdir.[740]

Mâturîdî, nazar terimini aklın kullanılmasını ifade eden tefekkür, teemmül ve tedebbür gibi terimlerle birlikte ve eş anlamlı olarak kullanmıştır. Ancak ona göre nazar, diğer terimlere göre daha ilmî bir düşünmeyi anlatmaktadır.[741] Akıl yürütme, "başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeler düzenleme" şeklinde tanımlanmıştır.[742] Akıl yürütülerek kazanılan bilgi ise "istidlalî bilgi" şeklinde ifade edilmiştir.[743] Nitekim İbn Kuteybe, "fıtrat" ve "nazar" delilini kullanmakta ve hadislerde geçen "Kaderî"lik vasfının Mu'tezile'yi ifade ettiğini anlatırken, bu iki delil ile istidlal etmektedir.[744] O muhtemelen, fıtrat ile akıl yürütme ihtiyacı duymadan bedihî olarak bilinen hükümleri kastetmektedir. Bu yaklaşımıyla İbn Kuteybe'nin, aklî ilkeler ve akıl yürütme ayırımına işaret etmek istediği söylenebilir. Ancak onun akli ilkeler yerine "fıtrât" terimini tercih etmesi Müslüman bilginlerin felsefi terimler yerine Kur'ânî terimleri tercih ettiklerini gösteren önemli bir örnektir.

---

736 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 135.
737 Yavuz, "Akıl", DİA, II, 244.
738 Mâverdî, EdEbû'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 22, 30.
739 Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu 'l-usûli'l-hamse, s. 45.
740 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 96.
741 Özcan, Mâtürîdî'de Bilgi Problemi, s. 73, 74.
742 Fahrüddîn er-Râzî, el-Muhassal, s. 35.
743 Nesefî, Tebsıra, I, 9; Bâkıllânî, Temhîd, s. 27.
744 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 70.

Mu'tezile kelâmcıları bazı hadisleri "akıl yürütme/nazar" ile çeliştiği için eleştirmişlerdir. Bu eleştiriler, bir sonraki kısımda ele alınacaktır. Burada yalnızca bir örnekle yetiniyoruz: Resûlullah (s.a.s.), bir gün gökyüzüne baktı ve "Bu ilmin kaldırılacağı zamandır" buyurdu.[745] Bu hadis metni şu şekilde eleştirilmiştir:

"Hz. Peygamber'in zamanında ilim nasıl kaldırılabilir? Onun zamanı benzeri olmayan mutlu günlerdir. Vahiy ona o günlerde iniyordu. Kendisine ilmin indirildiği ve insanların o ilmi tebliğ ettikleri bir dönemde ilmin kaldırılmasının imkânı var mıdır? Bu tebliğin kesilmesi ve insanların Resûlullah'ın zamanında ilimsiz kalmaları anlamına gelmez mi?"[746]

2. Epistemolojik Açıdan Aklın Değeri

Aklî delillerin bilgi açısından değerinin ele alınacağı bu başlık altında önce ilme, yani doğru bilgiye ulaşmada aklın rolü üzerinde durulacaktır. Daha sonra ise istidlalî bilgiye, dolayısıyla akla ve akıl yürütmeye yöneltilen tenkitler ele alınacaktır.

a. Bilginin elde edilmesinde aklın değeri

İslâm'da bilgi teorisi ile sistematik bir şekilde ilk defa Mu'tezile kelâmcıları ilgilenmişlerdir.[747] Mu'tezile kelâmcıları, öncelikle Allah Teâlâ'nın varlığı ve sıfatları hakkında tartışmaya başlamışlar; bu konuların akıl ile mi, yoksa nass ile mi bilinebileceği hususunda münakaşa etmişler; bunların akıl ile naklî bilgi olmadan da bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir.[748] Mu'tezile bilginleri, hüsün ve kubhun eşyada bizatihi var olduğu fikrini benimsediklerinden[749], aklın doğru bilgiye ulaşmada yeterli olduğunu öne sürmüşlerdir. Nitekim Mu'tezile'den Sümâme b. el-Eşres (ö.213/828) bü-

745 Nesâî, es-Sünenü'l-kübrâ, III, 456; Hâkim, el-Müstedrek, I, 98, 99. Zehêbî, hadisin sahih olduğunu söylemiştir. Bkz. aynı yer.
746 Tahâvî, Müşkil, I, 280.
747 Özcan, Mâtürîdî'de Bilgi Problemi, s. 25, 28.
748 Tritton, İslâm Kelâmı, s. 83; Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 161.
749 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî, XI, 503.

tün bilgilerin insanda zarurî olarak bulunduğunu ve doğru bilginin ancak akıl yürütmeyle bilinebileciğini öne sürerek[750], âdeta naklî bilgiyi tamamen akla ircâ etmiştir. Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Câhız, yakînî bilginin ancak akılla bilineceği görüşünü benimsemiştir.[751] Ona göre, nesne ve olaylara ilişkin iki türlü hüküm vardır. Duyularla eşyanın zahirî (görünüşü) yönü hakkında; akıl ile ise eşyanın görünmeyen (bâtınî) yüzü hakkında hüküm verilir. Ancak, gerçek delil akıldır.[752] Câhız'ın bu konudaki ifadeleri, meselenin daha iyi anlaşılmasını temin edecektir:

> "Hüccet, ikidir: Açık müşahede (ıyânu zâhir) ve kabule mecbur eden (kâhir) haber. Müşahede ve onun teferruatı hakkında konuşunca, onun aslını ve ondan ayrılanları bilmek gerekir. Kesin delillerin asıl olanlarını kabul etmek, fer'î olanları da bilmek gereklidir. Akıl, delil getiren; müşahede ve haber ise istidlalin illeti ve aslıdır. Asıl olmadığında fer'in bulunması, delil olmadığında istidlal imkânsızdır. Akıl, delili; delil ise aklı içermektedir (tazmin). Her biri diğerini gerektirir. Birisinin gerekli olduğu bir durumda, diğerinin iptal edilmesinin hiçbir vechi yoktur. Akıl, bir çeşit; delil ise iki çeşittir. Birisi, müşahedenin şahitliği ki ğaib olanı gösterir. Diğeri ise sıdka delalet eden haberin gelmesidir."[753]

Metinde görüldüğü gibi Câhız, haber ve duyularla kazanılan bilgiyi akıl yürütme için gerekli görmekte, ancak aklı, bu iki yolla edinilen bilgi hakkında son kararı veren bir "hâkim" konumuna yerleştirmektedir. Bu durumda haberler ve duyularla kazanılan bilgi, istidlal için gerekli görülmekte; ancak istidlal akıl tarafından yapılmakta, böylece nihaî neticeye akılla ulaşıldığı kabul edilmektedir. Burada dikkat çeken bir durum da, haberlerle duyuların aynı konuma yerleştirilmesidir. Yukarıda ilgili bölümde görüldüğü gibi, Mu'tezile, duyularla elde edilen bilgilerle haberlerin teâruzu durumunda duyu verilerine her zaman öncelik tanımamaktadır. Onlar gayr-ı dinî naklî bilgileri de delil kabul etmişler; ancak akla uygun olma şartını öne sürmüş-

---

750 Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 161.
751 Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 161.
752 Câhız, Hayevân, I, 207.
753 Câhız, Hücecü'n-nübüvve, 225, 226.

lerdir. Meselâ, lügat ile ilgili rivâyetlerin ve sahih haberlerin doğruluğunun sonuçta ancak akıl ile belirleneceğini söylemişlerdir.[754]

Ünlü Sünnî bilginlerden ve ilk kelâmcılardan Muhâsibî (ö. 243/857) ise Câhız'ın aksine, nakle öncelik vermekte, nakli asıl, aklı ise ferî kabul etmektedir. Ona göre, kabule mecbur eden (kâhir) haber, –ki o bu ifadesiyle öncelikle Kur'ân'ı kastetmektedir[755]– asıldır ve asıl olan haber bulunmadan, fer'î konumda bulunan aklın, isabetli bilgiye ulaşması mümkün değildir. Nitekim o, bu konuda şöyle der:

> "İki tane delil vardır: Biri açık müşahede diğeri de kabule mecbur bırakan haber. Akıl delili, delil de aklı içermektedir. Akıl, istidlal eder. Müşahede ve haber ise istidlalin illeti ve aslıdır. Asıl olmayınca fer'in bulunması ve delilsiz istidlal yapılması mümkün değildir. Haber doğruluğa delâlet eder. Kim aslı tahkim etmeden fer'i olanı alırsa sefih olur."[756]

Muhâsibî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere o, haber ve müşahede arasındaki bilgi ilişkisini Mu'tezile ile aynı şekilde kurmaktadır. Ancak, son cümlesi ile Mu'tezile'den ayrılmaktadır. Mu'tezile her durumda aklı hâkim konumda kabul ederken Muhâsibî, müşahede yani duyuların bilgisi ile haberi (nass) asıl, aklı ise fer'î kabul ederek Mu'tezile'den ayrılmaktadır.[757] Böylece Muhâsibî, bu noktada önemli bir ayırıma temas etmiş olmaktadır. Muhâsibî gibi Câhız da akıl yürütme için haber ve "iyân"ın (müşahede) gerekli olduğunu kabul etmektedir. Nitekim o, hadisleri delil kabul etmeyen ve akıl ile elde ettiği hükme itibar eden bir muhatabına, "Müşahede ve haber olmadan, yalnızca akla dayanılarak hüküm çıkarılamaz." cevabını vermiştir.[758] O, bu sözleriyle, Muhasibî'nin anlatmak istediği, muhakeme kabiliyetinin, doğru bilgiye ulaşmada yeterli olmadığı, ancak doğru bilgiye dayanan bir akıl yürütmenin insanları yeni doğru bilgilere ulaştıracağı, görüşünü zımnen benimsemiş olmaktadır.[759]

---

754 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs, s. 190.
755 Muhâsibî, el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân, s. 161 vd. (mukaddime).
756 Muhâsibî, el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân, s. 232.
757 Muhâsibî, el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân, s. 160 (mukaddime).
758 Câhız, el-Osmâniyye, s. 171.
759 Câhız, hocası Nazzâm hakkında "Nazzâm, kötü zannını kıyasına esas tutardı. Sonra da bu

b. İstidlâlî bilginin değeri

Ehl-i Sünnet âlimleri, akıl yürütme ile ilim elde edileceğini ittifakla kabul etmişler, ancak, akıl yürütmeyi “sahih” ve “fasit”[760] şeklinde ikiye ayırmak suretiyle de her akıl yürütmenin doğru bilgiye ulaştırmayacağını anlatmak istemişlerdir. Onlara göre, şartlarına uygun bir şekilde, bilgiyi engelleyecek bir kusur (âfet) bulunmayan, sahih akıl yürütme ile obje hakkında bilgi hâsıl olur.[761] Öncülleri (mukeddemât) heva ile değil, akıl ile belirlenmiş akıl yürütmeler bilgiye ulaştırır[762]. Şartlarına uygun olmayan akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgi ise, esas itibariyle belirsizdir, zaman ve mekâna göre değişme imkânı vardır.[763]

Aklî bilginin doğruluğu ve aklî delillerin kesinliği çeşitli açılardan tenkit edilmiş; istidlâl ile elde edilen bilgilerin vesvese ve şüpheden kurtulmasının mümkün olmadığı öne sürülmüştür.[764] Zira aklın doğru bilgiye ulaşmasını engelleyen birçok kusur bulunmaktadır. Akla ârız olan bu kusurlardan birincisi, insan aklının dış etkenlere açık olması; ikincisi, insan aklının psikolojik etkenler nedeniyle yanılması; üçüncüsü ise, aklın her insanda farklı seviyelerde bulunmasıdır. Ayrıca, aklî delillerin muhatapları, hatta bazen aklî delillere çok önem verenleri bile, ikna etmekte yetersiz kalması, hakikati yalnızca akılla bulmaya çalışanların, belirli esasları kabullenmiş bir mezheb mensupları olmaları durumunda bile kendi aralarında ihtilaftan kurtulamamaları, akıl yürütmenin her zaman güvenilir olmadığını gösteren hususlardır.

İnsan zihni, genel olarak söylersek, yalnız başına düşünmez; birçoğunu basit olarak uyarladığı ve fizikî ve sosyal çevresinden kazandığı etkilenimler ve fikirlerle düşünür.[765] İnsan doğduğunda kollektif tecrübenin

çürük esasa dayanarak yürüttüğü kuvvetli muhakeme ve mukayeselerin neticelerine inandığı takdirde, onlardan kat’i hükümler çıkarırdı” demek suretiyle, aklın doğru bilgiye ulaşmak için her zaman yeterli olmadığını itiraf etmektedir. a.mlf., Hayevân, IV, 106.

760 Cüveynî, el-İrşâd, s. 28.

761 Cüveynî, el-İrşâd, s. 27.

762 Nesefî, Tebsıra, I, 32.

763 Kirmani, “İslâm Bilimi Üzerine Son Tartışmalar”, s. 218.

764 Mâtürîdî, Tevhîd, s. 80; krş. Özcan, Mâtürîdî, s. 49.

765 Schumacher, Aklı Karışıklar İçin Kılavuz, s. 66.

ürünü olan bazı hakikatler, çevresi tarafından kendisine sunulmaktadır.[766] Hatta, insan zihninin doğuştan sahip olduğuna inanılan "aklî ilkeler"in bile toplum tarafından belirlendiği öne sürülmüştür.[767] Ayrıca insanların ilgileri de, bilginin yönlendirilmesinde önemli bir etkiye sahiptir.[768]

Toplumun insan düşüncesini etkilediğini Ebû İshâk İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm da benimsemiş, hatta birçok olayı bu düşünceye dayanarak açıklamıştır. Cinlerin insanlara görünmesini psiko-sosyal bir yanılgı (halisünasyon) olarak gören Nazzâm, bu konuyu şu şekilde izah etmektedir: Halkın cin ve gûl (hortlak) hakkındaki inancı psikolojiktir. İnsanlardan uzak ıssız ve tenha yerlerde yaşayanlar zamanla vahşileşmekte; ilgilenecek bir şeyin bulunmaması, konuşacak bir kimsenin olmaması sebebiyle de günlerini düşünce ve hayal ile geçirmekte, neticede vesveseye kapılarak küçük şeyleri büyütmeye başlamaktadırlar. Nitekim şüphe, zihin dalgınlığı ve psikolojisinin bozulması gibi sebeplerle kişi, görmediği şeyi gördüğünü, duymadığı şeyi duyduğunu zanneder; küçük basit şeyleri de büyük ve mühim vehmetmeye başlar. Bu tipler daha sonra yaşadığı bu hali başkalarından dinlediği bir şiir veya bir atasözüyle (hadis) teyit edince, vehimleri inanç haline gelir. Yeni yetişenlerin bu inançlarla yetiştirilmesi, çocukların bu şekilde terbiye edilmesi neticesinde, söz konusu inançlar topluma yerleşir. Topluma yerleşen bu inançlar da, zamanla değişmez hakikatler gibi algılanıp, insanları yönlendirmiştir.[769]

Akıl yalnızca, dış unsurlardan etkilenmez, insanların psikolojik durumları ve fikrî tercihleri de sağlıklı düşünmeyi ciddi bir şekilde yönlendirir. Teorilerin oluşturduğu dünya görüşü, gerçeklerin gözlenmesini bile etkiler. Herkesin içinde âdeta bir terzi vardır. Olgular üzerine herkes yorumlardan oluşmuş bir elbise giydirir. Bundan sonra elbisesini giyen bu varlık, zihin sarayına girer.[770] Hatta düşünceler çoğu kez gerçek güdülerin yerine davranışlarımızı haklı çıkaran güdülerin geçmesine de yaramaktadırlar. Bu düzlemde, rasyonelleştirme denilen şeye, ortaklaşa eylem düzleminde ide-

766 Arslan, Epistemik Cemaat, s. 36.
767 Arslan, Epistemik Cemaat, s. 38.
768 Habermas, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, s. 106.
769 Câhız, Hayevân, VI, 248-250.
770 Surûş, İlim ve Felsefeye Giriş, s. 24.

oloji adını veriyoruz.[771] Muhâsibî de, sevgi ve düşmanlığın aşırı olması durumunda itidali bozacağını, aklı ifsad edeceğini ve insanın bâtılı hak suretinde tasvir etmesine sebep olacağını, söyleyerek[772] aklın iç etkenlerle değişikliğe uğrayacağına ve kişiyi yanlış bilgilere götürebileceğine işaret etmektedir. Haddizatında aklı, bir garîze (tabiat) kabul etmekle, Muhâsibî ve Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i Sünnet âlimleri, aklın insanda bulunan diğer duyular gibi, dış etkilere açık olduğunu kabul etmiş olmaktadırlar. Câhız da, akıl yürütmedeki hataları daha ziyade, psikolojik etkenlere bağlama eğilimindedir. O, bu konuda şöyle der:

> "İnsanın aklına karşı psikolojik yapısı (tabiatı) kuvvetlenirse, aklını zayıflatır, değiştirir. Akıl zayıflayıp değişince, insan zihnindeki mânâları da değiştirir ve insana o mânâlar olmadıkları gibi görünür. Bunun neticesinde âkıbette idrak edilmesi gerekeni akıl idrak edemez, şehvetler ve peşin menfaatler tercih edilir hâle gelir. Akıl, insan tabiatına karşı kuvvetlenince de tabiat zayıflar... Nefis, tabiatındaki karışımlar (safra ve benzeri salgılar) dengeli, dış (sebep) ve iç etkenler (illet) aynı düzeyde ise, hakikati seçmede hürdür. Allah, terkibini ta'dil eder, sebeplerini müsavi kılar, lehindeki ve aleyhindeki şeyleri ona öğretirse, insan aklı hakikati bulmaya güç yetirebilir ve insana delille teklif vacip olur... Kur'ân'da "Nefse ve onu düzeltene"[773] buyrulmuştur... Eğer insan sapma yerini ve hidayet yerini Allah'ın tesviyesi (düzeltme) olmadan bilebilecek olsaydı, âyette "tesviye"nin anılmasına gerek kalmazdı."[774]

Câhız'ın ifadelerinden, Allah Teâlâ'nın insan bedenini ve nefsini tesviye etmesi ile bedenin dengeli bir yapıya kavuşacağı, bunun sonucunda da aklın hakikati bulmaya güç yetirebileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, Allah Teâlâ'nın "insan nefsini tesviyesini" de tamamen fizikî ve psikolojik bir düzenleme şeklinde algıladığı görülmektedir. O, Allah Teâlâ'nın sağlıklı bir bedene sahip kıldığı ve lehindeki ve aleyhindeki temel hükümleri

771 Habermas, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, s. 104.
772 Muhâsibî, el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân, s. 233.
773 eş-Şems (91), 7.
774 Câhız, el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife, s. 58, 59.

öğrettiği kişilerin, akıllarıyla, hakikati bulabileceğini kabul etmek suretiyle, psikolojik ve fizikî unsurların fikrî yanılgılara olan tesirine dikkat çekmekte; böylece aklın yanılması ve hataya düşmesine kendi bakış açısına uygun bir açıklama getirmektedir.

Mu'tezile kelâmcıları "hakk"ın (doğru) kıyas ve nazar ile bilinebileceğini iddia ettikleri halde, kendi aralarında, nazar ve kıyas metoduna uygun olduğunu söyledikleri tartışmalarda dahi görüş ayrılığından kurtulamamışlardır. Ayrıca onlar, bu tartışmalar esnasında bazen karşı tarafın delillerini daha doğru ve isabetli buldukları hâlde kendi görüşlerini terk etmemişlerdir.[775] Bu da onların, akıl yürütme ve kıyasta hakkı bulma gayreti içinde olmadıklarını ve mücerred bu metotlara itibar etmenin ne kadar yanıltıcı olduğunu göstermektedir. Akıllarının farklı seviyelerde olması sebebiyle, insanların vardıkları sonuçlar da farklı olmaktadır. Herkes aklı ölçüsünde bir tercihte bulunmaktadır.[776]

İnsanların akıl, irade ve ihtiyarları birbirinden farklıdır. Taklitle hareket edenler hariç tutulacak olursa, aynı görüşleri öne süren, beğeni ve zevkleri aynı olan insanlar oldukça azdır.[777] Allah Teâlâ insanların şekillerini, görünüşlerini, dillerini ve benzeri birçok hususlarını ayrı ayrı yarattığı gibi, onların akıllarını de farklı kılmıştır. Allah Teâlâ, insanların aklî kabiliyetlerini ayrı seviyelerde yaratmakla, aralarında ihtilaf etmelerini istemiştir. Zira, bir şeyin ve beraberinde onun zıttının yaratılmasıyla hikmet tamam olur. Nurun karanlıkla, ilmin cehaletle bilinmesi gibi.[778]

Aklın her insanda farklı şekillerde bulunması, dış etkenlerle hatalı sonuçlara ulaşması ve aklın istidlâlde yararlandığı bilgilerin (öncüllerin) hatalı olabilmesi gibi hususlar, aklî bilginin geçerliliğine yöneltilen önemli tenkitlerdir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet âlimleri aklı, bilgi kazanım yollarından kabul etmekle birlike, aklın sınırlılığına da vurgu yapmışlardır. Nitekim İbn Kuteybe, "Bu nezzâr (akılcı), bazı şeyler biliyor fakat bilmediği ise pek

775 Bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 59, 60.
776 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 61.
777 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 36.
778 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 36.

çoktur."[779] diyerek, yalnız başına akıl yürütmenin gerçeği bulmada yeterli olmadığını vurgulamıştır.

3. Aklın Dinî Değeri

Vahiy yoluyla elde edilen bilgi, doğru ve kesin bilgidir. Bu bilgi yanlışlanamaz ve olduğu gibi alınmalıdır.[780] Ancak önceki bahiste de ifade edildiği gibi aklî bilgi için bu hükmü aynı rahatlıkla söyleyebilmek mümkün değildir. Bu nedenle, aklın hangi dinî konularda delil olduğu ve olmadığı bahsine girmeden önce, aklın sem'î delillerle çelişkisinin tetkik edilmesi gerekmektedir. Aklın bilgiye nasıl ulaştığı ve aklî bilginin değerinin incelendiği yukarıdaki bahiste, aslında aynı zamanda aklın dinî konulardaki değeri de belirlenmiş olmaktadır. Ancak sünnetin akılla ilgisinin, ayrıca akıl-vahiy tearuzu bağlamında ele alınmasında fayda olduğu düşüncesiyle, burada sem'î delillerin, özelde sünnetin aklî deliller karşısındaki durumu üzerinde de durulması gerekmektedir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, "Din, iki asılla bilinebilir, birincisi nakil, ikincisi ise akıldır."[781] demişler; ayrıca "istidlâl"in makbul olması için, dinî asıllarla çelişmemesi şartını öne sürmüşlerdir.[782] Mu'tezile bilginleri ise, Allah Teâlâ'nın kâinattaki hikmetinin akıl ile bilineceğini söylemişlerdir.[783] Ayrıca onlar, teklîfin (dinî sorumluluğun) de akıl ile gerçekleştiğini anlatmak maksadıyla "Kişiye ilk gerekli (vacip) olan akıl yürütmedir." demişlerdir.[784] Mu'tezile'nin nazarında nassın kendi başına mutlak hiçbir kıymeti yoktur. Onlar, aklın teyit etmediği hiçbir nassı kabul etmemişlerdir. İslâm'ın marifet teorisinin temeli olan nakli, aklın tasdik etmesi şartıyla kabul etmişlerdir.[785]

Akla son derece önem veren Mu'tezile kelâmcıları, naklî bilginin vazgeçilmezliğini de "Sahih olduğu takdirde haberi (sem') de reddetme im-

---

779 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 96.
780 Kirmani, "İslâm Bilimi Üzerine Son Tartışmalar", s. 218.
781 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 4.
782 Cüveynî, el-Burhân, II, 1206.
783 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 546.
784 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 28.
785 Ali Sami en-Neşşâr, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, II, 60.

kânı yoktur." şeklinde ifade etmişlerdir.[786] Öte yandan onlar, iki bilgi türü arasında gerçekte bir çelişki bulunmadığını ve vahyî bilginin aklî bilgiden üstün olduğunu da -teoride de olsa- tasdik etmişlerdir.[787] Hatta bazı konuların yalnızca nakil ile bilineceğini de kabul etmişlerdir. Nitekim Câhız, peygamberlerin sünnetli doğdukları iddiasını kabul etmemiş; gerekçe olarak da, bunun akıl ile bilinmesinin mümkün olmadığını; bu gibi hususların, ancak, sahîh rivâyetlere başvurularak öğrenilebileceğini söylemiştir.[788] Sahih rivâyetler bulunmadığı için de bu iddiayı reddetmiştir. Öte yandan Mu'tezile kelâmcıları, birçok konuda aklın vahye ihtiyaç duymadan delil olduğunu da öne sürmüşlerdir. Nitekim Mu'tezile'den Ebû'l-Fazl Ca'fer b. Harb (ö.236/850), aklın Allah'ı, şeriatını ve O'nun sıfatlarını vahye ihtiyaç duymadan bilmemizi sağlayacağını öne sürmüştür.[789]

Mu'tezile imâmları aklı, naklin önüne geçirmekle de yetinmemişler; akılla teâruz etmesi durumunda bazı haberlerin, "hüccetü'l-akl" ile nesh edilebileceğini dahi iddia etmişlerdir.[790] Meselâ, "güç yetirilmeyen bir şeyin teklif edilmesi" (teklîfu mâ lâ yu'tâk) gibi akıl ile kesin olarak bilinen bir esasla çelişen naklî bilgileri kabul etmemişler; zorlamadan tevil edilmesi mümkün olan nassları tevil etmişler, tevil edilmeyenleri de reddetmişlerdir.[791] Akla bu derece önem vermeleri neticede bazı Mu'tezile bilginlerini "Peygamber ancak akılla bilinen hakikatleri tasdik eder." görüşüne götürmüştür.[792]

Nassın zahiri akılla tearuz edince akıl tercih edilir, düşüncesinde olanlar, "Allah, insanlara akıl, resûl ve Kitap'la lûtuf ve hidayet etmiştir. Ancak,

---

786 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs, s. 190.

787 Turhân, Amirî, s. 244, 255 (Kindî, Resâil, s. 372'den naklen). Bu konuda Âmirî'de şö - le söylemektedir: "Dinî bilgi, öteki ilimlerin üzerine bina edildiği temel durumundadır. Çünkü onun kaynağı, bütün nazarî ilimlerin ilk ilkelerinin (el-evdâu'l-evveliyye) kendisine nisbet edildiği kandil, asla şüphe ilişmeyen, unutma ve yanılma ihtimali bulunmayan ilâhî vahiydir. Buna karşılık, öteki ilimlerden hiçbiri dini bilgiye temel olamaz. Şu halde dini bilgi, özü itibariyle, doğruluk ve kuvvet bakımından nazari ilimlerin kaynağı ve ilkesi durumundadır". Turhan, Amirî, s. 79 (Âmirî, el-Î'lâm, 105,106'dan naklen).

788 Câhız, Hayevân, VII, 27.

789 Tritton, İslâm Kelâmı, s. 121; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 256.

790 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 50.

791 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 641, 642

792 Tritton, İslâm Kelâmı, s. 142.

Kitap ve resûl akılla bilinir. Akıl ise Kitap ve resûlle bilinmez."[793] demişlerdir. "Cehmiyye der ki: Akıl ve nakil tearuz ederse aklın takdimi gerekir. Zira tearuz halinde, ne aralarında telif mümkün olur ne de her ikisini birden iptal etmek; zira akıl naklin aslıdır; eğer nakli takdim edecek olursak onun aslı olan akıl batıl olur; akıl batıl olunca naklin de butlanı gerekir ki netice itibariyle hem akıl hem de nakil batıl olmuş olur. Bu itibarla aklın takdim edilmesi prensibi ortaya çıkar."[794] Bu nedenle de, "Nassın zahiri, aklın hükümlerine aykırı düşmüşse, o nassa aklın kabul edebileceği bir mânâ vermek zorunluluğunu hissetmişlerdir."[795] Mu'tezile, sıhhat şartlarını taşıyan haber-i vâhidlerin ilim ifade etmesini akla uygun olması şartına bağlamıştır. Haber-i vâhid akla uygun ise, Hz. Peygamber'in o sözü söylemiş olması mümkündür. Ayrıca akla uygun olmayan, ancak zorlanmadan tevil edilmesi mümkün olan haber-i vâhidler de, sahih olabilir. Lâkin haber-i vâhid, zorlanarak tevil edilebiliyor ise, Resûlullah (s.a.s.) hadisi o şekilde söylememiştir; ya daha uzun veya daha kısa veya bir başkasının sözü olarak söylemiş olması mümkündür.[796]

Ehl-i Sünnet âlimleri ise, sahih nakille, selim aklın teâruzunun mümkün olmadığını ifade etmişlerdir.[797] Ancak -her şeye rağmen bir teâruz gözükürse- bazı âlimler, akıl tercih edilir demişlerdir. Diğer bir kısım âlimler de nakil tercih edilir kanaatindedirler. Bazıları da her ikisinden birinin diğerine tercihinin mümkün olmadığını ileri sürerek; akılla naklin teâruzu durumunda, naklin akılla tevil edileceğini söylemişlerdir.[798] Zahirî tearuz eden deliller hakkında Ehl-i Sünnet'in metodu, bir konudaki delilleri toplama ve sahih deliller arasını muteber tevfik/tevil vecihleriyle uyuşturmadır.[799] Zira, "Burhanî ispatla desteklenen aklın gerekli gördüğü şeyle sahih

---

793 Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ilmi'l-kelâm, I, 351.

794 Koçyiğit, "Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık", s. 113, 114 (İbnu'l-Cevziyye, es-Savâıku'l-mürsele, s. 84'ten naklen).

795 Koçyiğit, "Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık", s. 109; ayrıca bkz. aynı yer, s. 110, 111.

796 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 549, 550

797 Bkz. İbn Teymiyye, Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl, I, 86 vd.

798 Kâsımî, Delâilü't-tevhîd, s. 137 vd.

799 Muhammed el-Abde, Târık Abdulhalîm, el-Mu'tezile, s. 90. Mu'tezilenin te'vîl hakkındaki görüşleri için bkz. aynı eser, s. 91-97.

dinin vacip kıldığı şey arasında asla bir uzlaşmazlık ve aykırılık olamaz."[800] denilmiştir. Sarih akıl-sahih din, hakiki hikmet-hakiki din, din nuru-hikmet nuru arasında bir çelişki yoktur. Çünkü nur ile nur arasında zıtlık bulunması mümkün değildir.[801]

Sünnî kelâmcılar, hadis sahih, metni aklen muhal değil ve hükmü nesh edilmemiş ise bu hadisle amel edilmesi vaciptir. Çünkü biz zahire göre hükmederiz, görüşündedirler.[802] Bazı kelâmcıların "Râvileri âdil olan hadisin metni akla aykırı bilgiler içeriyorsa, tevil edilmesi mümkün ise tevil edilir; tevil edilmesi mümkün değilse reddedilir."[803] ve "Hadis, gerçekleşmesi sahih olan ve mevcudiyetini aklın muhal görmediği konularla ilgili olmalıdır. Akıl, hadis metnini muhal görürse hadis reddedilir."[804] şeklindeki ifadeleri haber-i vâhidin itikadî konularda delil olması için ileri sürülmüş şartlardır. Nitekim, Bedrüddîn ez-Zerkeşî'nin (ö.794/1392) konuyla ilgili ifadelerinden de bu husus anlaşılmaktadır:

> "Sıfat hadislerinin kesin delillere aykırı olması kabul edilemez. Zira, kesinin zannî olana tercih edileceği ümmetin icmâı ile kabul edilmiştir. Kesin aklî delile aykırı olan ve tevil edilemeyen sıfat hadislerinin, Şârî'ye karşı uydurulmuş olduğu bilinir. Aklî delillere aykırı olan sıfat hadisi tevil edilebilirse, iki delil arasını cem için tevil kabul edilir. Eğer sem'î delillerle çelişir ve cem mümkün olmazsa yine böyledir. Kesin delilin sıfat hadisinden muahhar olduğu bilinirse, hadis mensûh olur."[805]

Ünlü kelâm bilgini İmam Gazzâlî, akıl ile şeriat arasındaki ilgiyi "ışık ve göz" benzetmesi ile açıklamaktadır. Ona göre, nasıl ki ışık olmadan göz göremez ise, sem'î bilgi olmadan da akıl doğruyu bulamaz.[806] Ayrıca aklî delillere itibar edilmemesi durumunda, inkârcıların ve mülhidlerin bu

800 Turhan, Âmirî, s. 66 (Âmirî, el-Î'lâm, s.87' naklen)
801 Turhan, Âmirî, s. 264.
802 Bağdâdî, Usûlu'd-dîn, s. 23.
803 Bağdâdî, Usûlu'd-dîn, s. 23.
804 Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, VI, 250.
805 Zerkeşî, bu görüşleri Gazzâlî ve İlkiyâ el-Harrasî'den nakletmiştir bkz. a.mlf., el-Bahru'l-muhît, VI, 250.
806 Çubukçu, Gazzali ve Şüphecilik, s. 88.

durumdan istifade edecekleri[807] endişesiyle dinî esasların aklî prensiplerle izah edilmesine en azından akla uygun olduklarının gösterilmesine önem verilmiştir.[808] Akıl, kelâmcılar tarafından mücadele, münazara, münakaza ve ilzâmât anlamında da kullanılmıştır; mutasavvıfların kınadıkları akıl işte budur. Yoksa Allah Teâlâ'nın ve Peygamberi'nin sıdkının bilindiği basiret nuru olan aklın kınanması söz konusu değildir. Çünkü şeriatın sıhhati akılla bilinir; kınanmış ve güvenilmeyen akılla şeriatın bilinmesi kabul edildiği takdirde şeriat da kınanmış olur. Akıl hakkında birtakım tenkitler yapanlar, lâfızlara takılıp kalmaktadırlar ve lâfızların farklı kullanılışlarına bakarak birtakım tenkitler yapmaktadırlar.[809]

Akıl-nakil teâruzu lafzî bir tartışmadır. Gerçekte, sahih nakil ile, sağlam aklın çelişmesi mümkün değildir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, aklın, tevkîfî ile tevfîkî arasındaki sınırı geçmemesi[810] ve âlemde akıl ile kavranılamayan bir mantıksızlık (illojizm) cephesinin bulunduğunun da unutulmamasıdır.[811] Bu nedenle bazı Hanefî imamları akılla çelişik görünen naklî bilgileri hemen reddetmek yerine, bu nassların "müteşâbih" olma ihtimali bulunduğunu hatırlatmışlardır. Onlara göre, "Nasla bilinen bir hüküm ile aklî bir hüküm arasında kesin bir aykırılık bulunduğu için, muhatap tarafından anlaşılamayan lâfza müteşâbih denilir. Böyle bir lâfızda beyan ile giderilemeyecek şekilde bir muâraza bulunduğundan maksad müteşâbih olur."[812]

Hanefîler, aklî delillerin de naklî deliller gibi Allah Teâlâ'nın bir hücceti olduğunu öne sürmüşler, naklî delillerde bazı ifadelerin tam olarak nakledilmeme ihtimali bulunduğunu, bunun yanında mecâz ve kinâyenin de söz konusu olduğunu, Hâlbuki aklî delillerde değişme ihtimali bulunmadığını öne sürerek aklın takdim edileceğini iddia etmişlerdir.[813] Vahiy gibi akıl da Allah Teâlâ'nın bir hücceti (delil) kabul edildiği için,

---

807 Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ilmi'l-kelâm, I, 169, 170.
808 Bkz. Fahrüddîn er-Râzî, el-Muhassal, s. 36 vd.
809 Gazzâlî, İhyâ'u ulûmi'd-dîn, I, 89.
810 Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ilmi'l-kelâm, I, 169, 170.
811 Ayasbeyoğlu, "Kur'ân'da Akıl", s. 49.
812 Alâuddîn es-Semerkandî, Mîzânu'l-usûl, s. 358.
813 Alâuddîn es-Semerkandî, Mîzânu'l-usûl, s. 359.

O'nun hüccetleri arasında tenâkuz bulunmayacağı öne sürülerek aklî bilginin tercih edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Çünkü aklın da bir parçası olduğu şu âlem bir hikmet üzerine kurulmuştur. O halde, akıl ile bu âlemdeki hikmet arasında karşılıklı bir ilgi kurulması gerekmektedir. Aksi takdirde, âlem abes yaratılmış olur ki, bu durumda ahiretin de bir anlamı kalmaz.[814] Nitekim, âyet-i kerimede "Sizi abes yarattığımızı ve sizin bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?"[815] buyrulmuştur. Kainattaki hikmet ile akıl arasındaki yakın alâka nedeniyle, akılla hikmet arasında etkileşim ve karşılıklı tazammun olduğu düşünülmüştür. Hatta İslâm'ın bize nakil yoluyla bildirdiği bütün bilgilerin aynı zamanda akılla teyid edilip desteklendiği iddia edilmiştir.[816] Bazı dinî konuların akıl ile idrâk edilmesinin mümkün olmadığı açıktır, ancak, diğer bazı konular da vardır ki, tevfîkî, ta'lîlîdir. Akılla fikir yürütmeye uygundur. Mu'tezile tevkîfî olanları reddetmemektedir. Ancak problem, tevkîfî olanla, tevfîkî olan arasındaki ayırt edici sınır nedir? Bu sınır, ameller ve ibadetlerle ilgili fıkhî konularda çok açıktır; lâkin itikâdî konularda aynı açıklılığın bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bazı araştırmacılara göre, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in akıl-nakil teâruzu konusundaki ayırım noktası da işte burasıdır. Mu'tezile'nin dinî konularda aklı kullanması, akılcı bir metot benimsemesi hatalı bir tutum değildir; hatalı olan onların ta'lîl edilemeyen meseleleri ta'lîl etmeleri ve tevkîfî ile tevfîkî arasındaki sınırı geçmeleridir. Bir başka deyişle hata metotta değil, metodun uygulanma şeklindedir.[817] Bu yaklaşım isabetli gibi gözükmekle birlikte, kanaatimizce Mu'tezile'nin akıl anlayışının ve Mu'tezile akılcılığının kendine özgü yönlerini de tamamen göz ardı etmemek gerekmektedir.

Akıl-nakil teâruzu teorik açıdan incelendiğinde, taraflar arasında çok büyük görüş ayrılıklarının bulunmadığı görülecektir. Lâkin bu husus fıkhî ve itikâdî açıdan önemli sonuçları olmuş bir tartışmadır. Bu nedenle, söz konusu meseleye sonuçları açısından yaklaşılması daha yerinde olacak-

---

814 Krş. Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 4.
815 el-Mü'minûn (23), 115.
816 Faruki, "Sosyal Bilimlerin İslâmileştirilmesi", s. 42.
817 Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ilmi'l-kelâm, I, 169, 170.

tır. Akıl-nakil teâruzu itikâdî açıdan değerlendirilir ve Mu'tezile'yi tevile sevk eden âmiller göz önünde bulundurulursa, onların tevil ile, nasslara akla uygun bir mânâ vermeye çalıştıkları görülecektir.[818] Fıkhî sonuçları açısından, konuya yaklaşınca da yine benzeri bir durumla karşılaşılmakta; akla aykırılık gerekçe yapılarak birçok nassın inkâr edildiği görülmektedir. Tarih boyunca akla öncelik tanıyan bazı kişiler, Kur'ân'ın ruhu ile şeklini, maksadı ile örneklerini ve uygulamalarını birbirinden ayırarak, akla ve fayda prensibine ağırlık vererek nasslara aykırı, fakat kendilerince maksada uygun görüşler ileri sürmüşlerdir.[819]

Sonuç olarak diyebiliriz ki İslâm feylesoflarının şeriatla felsefe arasındaki münasebet bahsinde içine düşmüş veya tutulmuş gibi göründükleri buhranın başlıca sebebi; İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'ân ile hadisin felsefeye ve ilme temas eden hükümlerini; Sokrat, Eflatun ve bilhassa Aristo akılcılığındaki (rasyonalizm) akıl mefhumuna dayanarak kurmaya çalıştıkları bir İslâmcı akılcılık (İslâmî rasyonalizm) sistemi ile anlamak istemiş olmalarıdır.[820] Selef bilginlerinin akıl kavramından anladıkları ise Yunan felsefecilerinin akıl anlayışından çok daha farklıdır. Mutlak zikir kemaline masruftur kaidesine binaen selefin buradaki akıl kavramından maksatları mükemmel akıldır. Buna "akl-ı selim" veya "akl-ı meâd" denilebilir. Kastedilen âhiret esaslı, belirli fikirlere şartlanmamış, belli metotlar ve sistemlerle düşünmeye alıştırılmamış akıldır. Bu vasıflara sahip bir akılla, naklin teâruzu mümkün olmadığı gibi, zahirî bir teâruz durumunda aklın tercih edilmesi de pekâlâ kabul edilebilir bir durumdur. Aklın tercih edileceğini söyleyen Sünnî âlimlerin kastettikleri işte bu "bedîhî akıl"dır.[821] Kalıplaşmış, felsefileşmiş akıl ise, bir başka açıdan dünya hayatını önceleyen akıl (akl-ı meâş) şeklinde de nitelenebilir, bu niteliklere sahip olan akıl ile sahih, âhireti önceleyen (akl-ı meâd) akl-ı selimin, mukayese edilmesi mümkün değildir. Mu'tezile kelâmcılarının kastettikleri akıl ise felsefî akıldır.

818 Koçyiğit, "Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık", 120.
819 Karaman, "İslâm Dünyasında Yeni İçtihad Teşebbüsleri", s. 194.
820 Ayasbeyoğlu, "Kur'ân'da Akıl", s. 48.
821 Muhammed el-Abde, Târık Abdulhalîm, el-Mu'tezile beyne'l-kadîm ve'l-hadîs, s.27.

B. AKLÎ DELİLLERİN SINIRI

Akıl üstü konuların varlığını, Ehl-i Sünnet ve diğer bütün İslâmî fırkalar kabul etmişlerdir. Ehl-i Sünnet âlimleri fizik ötesi konuların akıl üstü olduğunu iddia ederken, Mu'tezile ve Şiâ ise yalnızca teabbüdî meselelerin akıl üstü olabileceğini iddia etmiştir. Teabbüdî konuların akılla idrak edilemeyeceği bazı Sünnî âlimlerce de kabul edilmiştir. Diğer bazıları ise "ta'lil" edilebilen bütün hükümlerde "kıyas" yapılabileceği görüşünü benimsemiştir.

Mu'tezile, hüsün ve kubhun aklî olduğunu kabul etmekle birlikte, aklın bazı durumlarda bir şeyin iyi mi çirkin mi olduğuna hüküm veremediğini de tasdik etmiştir. Bu gibi durumlarda ya aklın, her iki ihtimali de mümkün gördüğünü söylemişler veya söz konusu meselenin "ma'kûl" olduğunu söyleyerek, akıl ile bilinemese de aklın reddetmeyeceği bir mesele olduğunu belirtmişlerdir.[822] Ehl-i Sünnet ise, aklın idrâk alanının sınırlı olduğunu kabul ederek, nasla bilinecek konularla akıl ile bilinecekler arasındaki sınırı aşmamaya özen göstermiştir. Nitekim Muhâsibî, akıl idrâkinin sınırlılığını "İhtiyata en uygun olan, bilinmesi mümkün olmayan, nehyedilmiş şeylerde tekellüften sakınmaktır." şeklinde ifade etmiştir.[823] Gazzâlî de, "Sem'î deliller akılla idrak edilemez."[824] demiştir. Gazzâlî, selbî hükümlerin akıl ile bilinebileceğini, bu nedenle de istishâbın bu tür konularda delil olacağını, ancak, yeni bir dinî hükmün akılla tespitinin mümkün olmadığını söylemiştir.[825]

1. Fizik Ötesi Konular

Hz. Peygamber'in gayb âlemiyle vahiy vasıtasıyla kurduğu iletişim, nübüvvetin diğer hususiyetlerinin ona kazandırdığı ayrıcalıklar ve mirâc gibi olağanüstü bir seyahatle melekût âlemiyle bizatihi temas kurması gibi hususlar dikkate alındığında hadislerde çok sayıda akıl üstü konuların bulunacağı aşikârdır. Fizik ötesi hakkındaki bilgiler "akılla bilinmesi mümkün

822 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî, XI, 19.
823 Muhâsibî, el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân, s. 235.
824 Gazâlî, el-Müstesfâ, I, 217.
825 Gazâlî, el-Müstesfâ, I, 217, 218.

olmayan"[826], "ancak dinin bildirmesiyle" ve bir peygamberden dinleyerek bilinebilecek hususlardır.[827] Bu nedenle de müteşâbih hadislerden kıyas ve temsil ile başka çıkarımlar yapılması uygun bulunmamış[828] ve rivâyet esnasında lâfızlarının korunmasına özen gösterilmiştir.[829] Müteşâbih hadislerin tecrübe ve akıl yürütme ile öğrenilmesi ve tamamen kavranması mümkün değildir. Bu konulardaki hadislerin açıklama ve yorumunu aklın "münker" (çirkin) görmemesi, yapılan yorumun dinî esaslara uygun olması yeterlidir. Bir başka deyişle müteşâbihatın akılla doğrulanması gerekli değildir, aksine yanlışlanmaması kâfidir. Bu sebeple bazı eserlerde müşkil ve müteşâbih hadislerin "muhtemeldir"[830], "reddedilemez"[831] ve "aklen münker değildir"[832] gibi ifadelerle yorumlandığı görülmektedir.

Mu'tezile ve benzeri akılcı akımlar, sünnetin fizik ötesi âlemler hakkında delil olduğunu kabul etmişlerdir; ancak, sünnetin bu konulardaki hücciyetini oldukça sınırlı tutmuşlar, Kur'ân'da açıkça bildirilmeyen âlemleri ve ruhanî varlıkları, yalnızca sünnete dayanarak kabul etmemişlerdir. Onlar, sünneti bu konularda müstakil bir bilgi kaynağı olarak görmemiş; yalnızca açıklayıcı, tefsir edici bilgiler için sünnete başvurmuşlardır. Bu sebeple de hadislerde anlatılan cin, gûl, sihir, kabir âlemi ve kıyâmet âhvaliyle alâkalı birçok bilgiyi tenkit etmişlerdir. Onlar hadisin zayıflığına veya sahih olmasına itibar etmemiş, kendi temel ilkelerine aykırı olduğu gerekçesiyle bu konulardaki hadisleri reddetmişlerdir. İbn Kuteybe, bu konuyu şöyle tasvir eder:

> "Sana bildirdiğim şeyler, hadisin tevilini mümkün kılar ve (onun mânâsındaki) kabul edilmezliği giderir. İnkârcıların bu ve benzeri inkârlarını ileri sürmeleri ancak onların görmedikleri varlıkları, gördüklerine mukayese etmelerinden, (görmedikleri) bu varlıkları ken-

826 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs, s. 149; 372.
827 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs, s. 148.
828 Bkz. İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs, s. 148, 149.
829 Hanefîler, mücmel, müşterek, Müşkil ve müteşâbih hadislerin lafzen rivâyet edilmesini şart koşmuşlardır bkz. Serahsî, Usûl, I, 357; Rıf'at Fevzî, Tevsîku's-sünne, s. 429.
830 Bkz. İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs, s. 110, 111; Tahâvî, Müşkil, VII, 224, 260.
831 Bkz. İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs, s. 99.
832 Bkz. İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs, s. 100; 144.

dileri ve canlı-cansız şeyler gibi tasavvur etmelerinden ve cismi, cüssesi olan varlıklar hakkındaki hükümleri, ruhanî varlıklar hakkında da tatbik etmeğe çalışmalarından dolayıdır."[833]

İbn Kuteybe'nin bu metinde dile getirdiği gibi hata, gayb âleminin, şehadet âlemine kıyas edilmesi, ruhani varlıkların maddi varlıklar gibi algılanmaya çalışılmasıdır. Bu nedenle Mu'tezile kelâmcıları peygamberlerin bile ancak vahiyle bilmeleri mümkün olan ilâhî sıfatlar, cennet ve cehennem ahvali gibi meselelerde fikir yürütmüşler ve tabiî olarak da, ihtilaf etmişlerdir.[834] Zira, bu konuların akılla idrâki mümkün değildir. Bu sebeple İbn Kuteybe, onları haklı olarak "yalnızca gördüklerine ve hisleriyle algıladıklarına inanan" Dehriyye (Materyalistler)'nin görüşlerine uymakla suçlamıştır.[835] Hâlbuki Mu'tezile imamları da, Kurân'da müteşâbih âyetler bulunduğunu ifade etmişler[836]; Kur'ân'daki müteşâbih âyetler hakkında ileri geri konuşulmasını uygun bulmayarak, zındıkların Kur'ân'ın müteşâbihlerini esas aldıkları için dalâlete düştüklerini de dile getirmişlerdir.[837] Ancak onlar, metafizik konulardaki âyetleri tevil etmekten de çekinmemişlerdir. Meselâ, Allah Teâlâ'nın Adem'e (a.s.) her şeyin ismini öğrettiğini bildiren âyeti[838] "Allah'ın cismi ve kuvveleri sınırlı, Adem'e (a.s.) kendisinin bildiği her şeyi öğretmesi mümkün değildir." diyerek, Adem'e (a.s.) yalnızca "Dünya ve ahiret hayatındaki maslahatların öğretildiğinin" söylemişlerdir.[839]

Mu'tezilîler, hadisler konusunda, Kur'ân'a karşı gösterdikleri hassasiyeti göstermemişler, usûllerine uygun olmayan hadisleri hemen reddetmişlerdir. Hâlbuki, Resûlullah'ın (s.a.s.) insanların bilmesinin mümkün olmadığı konulardaki sözleriyle ne kastettiğini, tayin etmek mümkün olmadığında,

833 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 94.
834 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 35, 36.
835 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 97. Onlar, özellikle Ulûhiyet konusundaki anlayışları sebebiyle, felsefî konularda duyulara önem veren "hissiyyûn/duyumcular"a da benzetilmişlerdir bkz. Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ilmi'l-kelâm, I, 278, 279.
836 Hatta Kur'ân'ın müteşâbihleri hakkında ilk kitap telif edenler de yine Mu'tezile kelâmcılar - dır bkz. İbnu'n- Nedîm, el-Fihrist, s. 22.
837 Câhız, Hücecü'n-nübüvve, 278.
838 el-Bakara (2), 31.
839 Câhız, Hayevân, V, 201, 202.

Sünnî âlimlerin çok kere söyledikleri gibi "Bunu ancak Allah Teâlâ bilir."[840] diyebilirlerdi. Bu durumu İbn Kuteybe, "Güneşin şeytanın boynuzlarından doğması"[841] ile ilgili hadise yöneltilen "akıl dışılık" itirazını cevaplandırırken şu şekilde dile getirmiştir: "Onlar, gayb (âlemine) ait varlıkları şehadet âlemindeki varlıklar (seviyesine) indirgedikleri, ayrıca bütün her şeyi kendi bildiklerine ve canlı-cansız varlıklara göre tasarladıkları için bu ve benzeri hadisleri kabul etmemişlerdir."[842] Hâlbuki, gayb âlemine ait bazı meseleler, ancak nasslarla ve nasslarda anlatıldığı kadar bilinebilir.[843] Hattâbî (ö.388/998) de, söz konusu hadisin akıl ile bilinemeyen gaybî hâdiselerle ilgili olduğunu söyleyerek, İbn Kuteybe'nin yorumunu teyit etmiştir.[844]

İslâm, fizikî dünya ile bilgi, duyularımızla idrâk edemediğimiz fizik ötesi âlemlerle de bu bilgiye dayanan sağlam bir iman ilişkisi kurulmasını ister.[845] Fizik ötesi âlemle bilgi ilişkisini ise vahiy yoluyla yalnızca peygamberler kurabilir. O halde, peygamberlerin o âlemlerle ilgili sözlerinin bizim için hüccet olması gerekmektedir. Bu nedenle Sünnî âlimler, "gaybî konular" "bizim duyularımızla algılayamadığımız, ancak bize öğretildiği kadar bilebileceğimiz şeylerdir"[846] diyerek insan aklının bu konulardaki aczini itiraf etmişlerdir. İnsan duyuları, sınırlı objeleri algılayabilmektedir; duyular ile yalnızca fizik âlem hakkında bilgi kazanmak mümkündür.[847] İnsan zihni meçhule payını ayıracak vasıfta yaratılmıştır. Bu meçhul sahaya yalnız dinî kutsallık duygusunun değil, aynı zamanda geniş ruhî ufukların ve ma'rifet pencerelerinin de açılmasını ister. Ruh âleminde bütün bilinenler, zihin âlemindeki "ma'kul" ile tecrübe âlemindeki "mahsus"tan ibaret değildir. Yalnız zihin değil, insan aklı dahi, nefsin (ruh) birçok pencerelerinden bir penceredir". İnsan bu pencereleri kaparsa, ruhunda darlık, kuvvelerinde düşüş hisseder. Yalnız iki kuvvesi (akıl ve duyu) bu büyük meselelerde hüküm vermeye yetmez.[848]

---

840 Tahâvî, Müşkil, X, 375.

841 Ahmed b. Hanbel, II, 13, 19, 24; Ebû Dâvud, Salât, 10. Câhız, bu hadisi tenkitsiz nakle - mektedir bkz. a.mlf., Hayevân, V, 507.

842 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 94. Hadisin yorumu için ayrıca bkz. Tahâvî, Müşkil, X, 131-143.

843 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 94.

844 İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 475.

845 Özcan, Matüridî, s. 45.

846 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 94.

847 Mâtürîdî, Kitâbu't-tevhîd, s. 288.

848 Seyyid Kutub, Kur'ân'da Edebî Tasvir, s. 327.

Fizik ötesinin bir bilgi sahası[849] olduğunu kabul edenler de, akıl yürütme ile bu âlemin bilgisine ulaşılamayacağını, "metafizik"in ancak vahyedilmiş bir gelenek içerisinde anlaşılabileceğini söylemişlerdir.[850] Bu nedenle Allah'ın mahiyetine, insan ruhunun kaderine, kâinatın yaratılmasına, öte dünyadaki hayata ve aşkın mahiyetteki diğer problemlere ilişkin bilginin, doğrudan doğruya Allah'tan geldiğine ve ilkece tartışılmaz olduğuna inanılmıştır.[851] Ayrıca bu bilginin imanın konusu olduğu, müminlerin takdis, tasdik, aklın eksikliğini itiraf ve teslim ile sorumlu olduğu ileri sürülmüştür.[852] Nitekim âyet-i kerimelerde bu hususlar üzerinde durulmuş ve "Onun tevilini ancak Allah bilir."[853] ve "De ki, ruh, Rabbimin bir kanunudur. Size ancak az bir bilgi verilmiştir."[854] buyrulmuştur.

Tanrı, ruh, ölümsüzlük gibi meseleler iman konusu olduğu gibi, aynı zamanda istidlalî bilginin de konusudur.[855] Ancak, bahsi geçen meseleler, mahiyetlerini idrâk etme açısından değil, yalnızca varlıklarının ispatı açısından, istidlâlî bilginin konusudur. Nitekim Gazzâlî, Tehâfutu'l-felâsife'sinde şöyle diyordu: Bir şeyin akılla ispatlanamaması, onun bâtıl olduğu anlamına gelmez. Hele ona inanılamayacağı anlamına hiç gelmez; çünkü bir şeye inanabilmemiz için bize başka kaynaklardan başka bilgiler de gelmektedir.[856] Bu nedenle "Akıl üstü gerçeklerin mevcudiyeti de aklîdir."[857] denilmiştir. Binaenaleyh, özellikle metafizik konularda, doğmatizmin yerine ihtimalciliğin (sınırlı doğmatizm) tercih edilmesinin daha uygun olacağı açıktır.[858]

Kâinattaki her şeyin bilimsel açıklama yöntemiyle izah edilemediği bir gerçektir. Ayrıca anlamlı olmak ilmî veya mantıkî doğrulama ile özdeş değildir. Denebilir ki rasyonellik, doğrulanabilmeye bağlı olacağı gibi yanlışlanmamış olmaya da bağlanabilir. Eğer bir fikrin mantıki düzene ters

849 Surûş, İlim ve Felsefeye Giriş, s. 59 vd.
850 Nasr, İnsan ve Tabiat, s. 103. vd.
851 Kadir, "İslâmî Bilgi Teorisi", s. 29.
852 Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ilmi'l-kelâm , I, 169, 170.
853 Al-i İmrân (3), 7.
854 el-İsrâ (17), 85.
855 Özcan, Matüridî , s. 45; ayrıca bkz. Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd , 27, 183, 287, 288.
856 Aydın, Din Felsefesi, s. 11.
857 Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar, s. 163
858 Çelebi, İslâm İnancında Gayp , s. 96.

düştüğü, yahut ilmî verilerle açıktan açığa yanlışlandığı gösterilemiyorsa, o fikre pekâlâ inanabiliriz."[859] Bu nedenle her zaman dinî temel bir soruya tecrübî bir cevap aramak; tecrübî bir soruya da dinî bir cevap aramaya kalkmak yanlıştır.[860] Ancak akılla idrâk edilmesinin güçlüğü müteşâbihât hakkındaki bilgilerimizin anlamsız ve mantık dışı olmalarını gerektirmez. Evet, dinî önermeler gerek konu gerek yüklem bakımından diğerlerinden farklıdır.[861] Ancak bu ifadeler, kendi içinde tutarlı ve bulundukları genel dinî sistem içerisinde anlamlıdır. Dinî ifadeler bir hayat tarzını yansıtan bütün lisanlarda mantıksal bir yere sahiptir.[862] "Anlamlı olmak ilmî veya mantıkî doğrulama ile özdeş değildir. Denebilir ki rasyonellik, doğrulanabilmeye bağlı olacağı gibi yanlışlanmamış olmaya da bağlanabilir. Eğer bir fikrin mantıki düzene ters düştüğü, yahut ilmî verilerle açıktan açığa yanlışlandığı gösterilemiyorsa, o fikre pekâlâ inanabiliriz".[863] Deney ve gözlem ile test edilemediği için "anlamlı", "doğru" ve bilgi taşıdığından emin olduğumuz iddiaları bütünüyle saf dışı etmek mümkün değildir.[864] Sahih nasslarla bilinen bazı konuları akılla kavrayamasak ya da duyularımızla algılayamasak da aklen mümkün olması kabul edilmesi için yeterlidir. İbn Kuteybe, bu durumu şöyle ifade etmiştir:

> "Allah Teâlâ'nın cesetler dağıldıktan ve kemikler çürüdükten sonra kabirlerdekileri diriltmesi akla ve akıl yürütmeye uygun, Kitap ve haberle de sahih olduğu gibi, öldükten sonra insanların berzâhta azap görmeleri de yine aklen mümkün, nazar, Kitap ve haberle de sahihtir."[865]

Mu'tezile'nin akılcılığı iptidaî ve dogmatik bir akılcılıktır.[866] Bu nedenle Mu'tezile, gayb âlemini şehadet âlemine kıyas etmekten çekinmemiştir.[867] Onlar, bu mukayese neticesinde fizik ötesine ait birçok meseleyi,

859 Aydın, Din Felsefesi, s. 10; 24.
860 Kocabaş, İfadelerin Gramatik Ayrımı , s.23.
861 Aydın, Din Felsefesi , s. 116 vd.
862 Kocabaş, İfadelerin Gramatik Ayrımı , s. 23.
863 Aydın, Din Felsefesi, s. 10; 24.
864 Koç, Din Dili, s. 151
865 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 106.
866 Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, s. 83.
867 Muhammed el-Abde, Târık Abdulhalîm, el-Mu'tezile beyne'l-kadîm ve'l-hadîs , s. 52; İbn Teymiyye, Fetâvâ, III, 28.

tecrübî gerçeklik düzeyine indirgemişler, aklın gayb âlemine dair meselelerde de hüccet olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle de cin ve şeytanların mahiyeti ve benzeri birçok konuda akıl yürüterek aykırı iddialar ortaya atmışlardır. İbn Kuteybe, onlara, söz konusu meselelerin "nazar, kıyas ve akılla idrak edilemeyeceğini, bu konularda Resûlullah'ın (s.a.s.) söylediği sözlere veya ondan duyan ve müşahede edenlerin sözüne itibar edileceğini"[868] söyleyerek cevap vermiştir. İbn Kuteybe, sihri reddedenleri de yine benzeri ifadelerle tenkit ederek onlara; "Bu gibi hususlara kıyas ve akıl (hüccetü'l-akl) ile inanmıyoruz. Bunlara kutsal kitaplar ve peygamberlerin haberleriyle inanıyoruz." diyerek cevap vermiştir.[869] Sihre inanmayanları tenkit ettiği gibi, cin ve şeytanları kabul etmeyenleri de eleştiren İbn Kuteybe, onları zındıkların ve "Dehriyye"nin görüşlerini benimsemekle itham etmiştir. O, bu konuda şöyle söylemiştir:

> "Yalnızca gördüğü varlıklara inanan kişiler, İslâm'ı bırakıp da bu gibi şeylere inanılmayan bir dine girmek isteseler, böyle bir din bulamazlardı. Yahudiler, Hristiyanlar, Mecûsiler, Sabiîler ve Senevîler gaybî varlıklara inanırlar ve kitaplarında bu gibi şeyler mevcuttur. Gaybî konuları yalnızca Dehrîler ve bu konuda onları izleyen kelâmcılardan ve Cehmiyye'den bir grup inkâr etmiştir."[870]

2. Teabbüdî Konular

Mu'tezile'nin hadisler konusundaki ikinci önemli ayırımı, ilk ayırımı tamamlar niteliktedir. Onlar önceki bölümde bahsedilen dinî-dünyevî taksimiyle tıp, ziraat, zenaat ve benzeri konulardaki hadislerin, diğer insanların sözleri gibi olduğunu öne sürmüş, böylece sünnetin, bu konuların bilindiği tecrübe ve gözlem karşısında delil olamayacağını iddia etmişlerdir. Akıl karşısında da buna benzer bir ayırıma giderek "teabbüdî" (ibadetlerle ilgili) hadisleri, bu meselelerde akıl yürütülemez diyerek "aklî tenkit" dışında bırakmışlardır. Mu'tezile kelâmcıları, muhtemelen Yunan felsefesinin sebep olduğu şüpheci ortamdan dinî nassları biraz olsun korumak maksa-

868 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 98.
869 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 125.
870 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 149, 150.

dıyla, bir kısım dinî hükümleri akılla mukayese etmekten çekinerek, teabbüdî bilgiler-teabbüdî olmayan bilgiler ayırımını öne sürmüşlerdir. Böylece emir ve değer yargısı ifade eden fıkhî nasslarla, bilgi veren ve haber bildiren nassları ayırmışlar ve şer'î nassları akıl deliliyle mukayese etmekten çekinmişlerdir.[871] Mu'tezile'ye göre, akıl ile bir şeyin sahih veya muhal olmasına hüküm verilemez ve akıl her iki ihtimali de mümkün kabul eder ise "tevakkuf" edilmesi gerekir. Mu'tezile, şerî maslahatların birçoğunda bu nedenle tevakkuf edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.[872] Buna göre, onlar, ibadetler ve şerî maslahatların birçoğunu akılla hüküm verilemeyen konular olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim Câhız, "teabbüd ve maslahat babına" dahil olan nassların akıl ve kıyasa başvurulmadan kabul edileceğini ifade etmektedir.[873] Yine onlar, günah ve sevap ile ilgili konuların da, şer'î meselelerden olduğunu akılla bilinemeyeceğini ifade etmişlerdir.[874]

Onlar, namazın vacib olması ve benzeri teabbüdî hususların yalnızca vahiyle (naklî bilgi) ile bilineceğini kabul etmişlerdir.[875] Bu nedenle bazı Mu'tezile kelâmcıları, "Hz. Peygamber'in (misk kedisinden çıkarılan) misk kokusunu kullandığını bilmesem, onu asla kullanmazdım."[876] demişlerdir. Meselâ, domuz etini Rumların aklî açıdan hiçbir çirkinlik görmeksizin yemeleri konusunda Câhız, "Eğer taabbüdî (nehiyler) olmasaydı, biz de domuz eti konusunda onların davrandığı gibi davranabilirdik."[877] diyerek, bu gibi hususların din olmadan bilinemeyeceğini ifade etmiştir. O bu sözüyle, onlar akılla domuz eti yemeyi çirkin görmedikleri gibi, dinî emirler olmasaydı bizim de çirkin görmememiz mümkündü, demek istemiştir. Bu nedenle Câhız, maymun etinin haram olması gibi hususların da yine hadisle bilinebileceğini söylemiştir.[878] Mu'tezile kelâmcıları, ilk anda aklî delillere aykırı gibi gözüken bazı dinî hükümleri de, yine teabbüdî olma-

---

871 Bkz. Câhız, Hayevân, IV, 434.
872 Kâdî Abdulcebbâr, el-Muğnî, XI, 432.
873 Câhız, Hayevân , IV, 434.
874 Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 138.
875 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 546.
876 Câhız, Hayevân , V, 304.
877 Câhız, Hayevân, I, 234.
878 Câhız, Hayevân , IV, 16.

ları nedeniyle kabul etmişlerdir. Nitekim, Câhız, "İnsanlara az zarar veren sinek, pire gibi hayvanların öldürülmelerinin caiz olması, verdikleri zararın karşılığı değil, teabüdîdir. Yine insanlara hiç zarar vermediği halde eti yenen hayvanların kesilmesi de, imtihan (mihnet) maksadıyla ve teabbüdî bir emir olduğu içindir."[879] demektedir. Böylece onlar, dinî emir ve yasakları aklî eleştiri ve tartışmaların dışında tutmak istemişlerdir.

Mu'tezile imamları, ibadetle ilgili hadisler, haber-i vâhid olsalar da insanların fıkhî hükümlere olan ihtiyacını dikkate alarak, onlarla amel edilmesini caiz görmüşlerdir. Ayrıca ibadetler konusundaki hadisleri akılla karşılaştırmaktan imtina etmişler, hatta İbrahim b. Seyyâr en-Nazzam gibi bazı Mu'tezile imamları teabbüdî konularda kıyasın kullanılmasını bile kabul etmek istememişlerdir. Çünkü onlara göre bu konuların ta'lîli mümkün değildir, ancak vahiyle bilinebilir.[880] "Nazzâm, nasla bilinen illetin, kıyas yoluyla değil, lâfzın umumluğu cihetiyle (aslın hükmünü fer'e) ulaştıracağını ileri sürmüştür."[881] Gazzâlî, Nazzâm'ın bu iddiasını kabul etmemiştir. Zira ona göre, burada ileri sürülen hususla, kıyas arasında fark bulunmamakta; hatta, bu görüşle, daha aşırı ve hatalı sonuçlara götürecek bir kıyas anlayışı benimsenmiş olmaktadır.[882]

Mu'tezile, özellikle emir ve nehiyleri akıl yürütme yoluyla tenkit etmekten sakınmış; fıkhî konularda diğer fıkıh mezheplerine tâbi olmakta sakınca görmemişlerdir. Ancak bu hükümler, akıl deliliyle çelişen bazı yan bilgiler içerdiğinde bunları şiddetli bir şekilde tenkit etmişlerdir: "Hz. Peygamber, develerin yattığı yerlerde namaz kılmaktan nehyetti. Çünkü develer, şeytanlardan yaratılmıştır."[883] hadisi hakkında "Peygamber'in (s.a.s.) "deve ağıllarında namaz kılmaktan nehyetmesi" kabul edilir. Zira böyle anlamlar ibadetle ilgili (taabbüdî) konularda caizdir. Ancak, bu hükmü, develerin şeytanlardan yaratılması (sebebine) bağlamanız ise kabul edilemez."[884] demişlerdir.

879 Câhız, Hayevân, I, 162, 163.
880 Ebû Rîde, en-Nazzâm , s. 25.
881 Gazzâlî, el-Müstesfâ , II, 272.
882 Gazzâlî, el-Müstesfâ , II, 273 vd.
883 Bu hadis Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde "Hz. Peygamber, develerin yattığı yerlerde namaz kılmaktan nehyetti" şeklindedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, III, 404.
884 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 97; krş. Câhız, Hayevân , I, 152; VI, 223.

Bu kelimelerin ifade ettiği terim anlamlarını esas alan Mu'tezile kelâmcıları, hayvanların teklife muhatap olmadıkları için bu şekilde anılmasını uygun bulmamıştır. Hâlbuki hayvanlar hakkında kullanılan "şeytan" kelimesinin mecazi anlamı dikkate alındığında problem kalmamaktadır.

Hadislerdeki bilgileri akıl deliliyle karşılaştırarak çelişik gördükleri anlamları reddettikleri gibi akla uymayan illetlendirmeleri de kabul etmemişlerdir: "Sizden birisi uykudan uyanınca, üç defa ellerini yıkamadan kaba sokmasın. Çünkü insan elinin nerede gecelediğini bilemez."[885] hadisini, son cümlesindeki gerekçeyi aklen mümkün görmedikleri için kabul etmemişler "Eğer bu hadisin son cümlesi olmasa, (anlam) mümkündür." demişlerdir. Zira onlara göre, her insan ellerinin nerede gecelediğini bilir. Hatta en kötüsü insanın ellerinin geceleyin bilmeden avret mahalline gitmesidir ki, bu bile bazı fakihlere göre, abdesti bozmamaktadır.[886] Kanaatimizce Mu'tezile'nin buradaki yanılgısı, elleri yıkamanın tek sebebini, abdestin bozulması şeklinde algılamalarıdır.

İbadetlerle ilgili konularda "kıyas"ın geçerli olmadığı bazı Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından da öne sürülmüştür.[887] Bunun anlamı ibadetlerle ilgili nasslarda, illet aranmaz demek değildir, var olan ibadetlere, kıyasla benzerlerinin eklenemeyeceği kastedilmiştir. Nitekim İmâm Gazzâlî, "ta'lil edilebilen bütün şer'î konularda" kıyasın geçerli olduğunu söylemiştir. Ona göre, bazıları, kefâret ve hadler konusunda kıyas yapılamayacağını öne sürmüşlerse de, bu hatalı bir görüştür.[888] Zira, sahâbîlerin teabbüdî konularda da kıyas yaptıkları bilinmektedir.[889]

---

885 Buhârî, Vudû, 26.; Ahmed b. Hanbel, II, 241, 253.

886 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 96. Nazzâm'ın sırt üstü uyuyan kişinin abdestinin bozulmayacağı k - naatini benimsemiş olması sebebiyle, Mu'tezile âlimleri, bu görüşe aklî bir delil bulmak gayesiyle söz konusu iddiayı dile getirmiş de olabilirler. Gerçi, Hayyât, bu görüşün Nazzâm'a ait olmadığını, kendisine nispet edilmesinin hata olduğunu ifade etmiştir. Bkz. a.mlf., el-İntisâr, s. 96.

887 Bkz. Râzî, el-Mahsûl , V, 354; Cüveynî, el-Burhân, II, 891 vd.

888 Gazzâlî, el-Müstesfâ , II, 332-334; Hanefîler'in had, keffâret ve ölçü ve ruhsatlarda kıyas yapılamayacağını öne sürdükleri nakledilmişse de bu görüşün Hanefîlere nispeti kabul edilmemiştir. Zira, onların söz konusu konularda kıyas yaptıklarının örnekleri vardır bkz. Cüveynî, el-Burhân, II, 895-897.

889 Gazzâlî, el-Müstesfâ , II, 264-272.

Mu'tezile'nin bu konudaki ifrat tutumu, neticede bizi "ta'limî" öğretilerin kabulüne götürür ki, akla öncelik verme aşırılığından, ibadetler konusunda aklı yok sayma tefritine düşülür.[890] Bu yaklaşım, dinî bilginin akılla kavranamayacağı ve aklın bu konularda bir değerinin olmadığı neticesini ortaya çıkarır. Bu tehlikenin farkına varan muahhar dönem Mu'tezile âlimleri "Teabbüdî emirler nakil ile bilinir. Ancak akla da aykırı olmazlar."[891] diyerek görüşlerini kısmen tadil etmişlerdir. Haddizatında bilginin naklî ve aklî olarak, bir ikilik içerisinde sınıflandırılmasının yanlışlığı da ortadadır. Zira bu bilginin değil, bilginin kaynaklarının sınıflandırılmasıdır.

C. İTİKÂT VE AHLÂK ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

Akıl konusundaki önemli tasniflerden birisi de aklın nazarî-amelî şeklinde ayrılmasıdır. Aklî delillere dayanılarak müşkil olduğu öne sürülen hadislerin örneklerini bu tasnifle ele almak uygun bulunmuştur. Zira aklî delillere dayanılarak müşkil olduğu iddia edilen hadisler daha çok itikâd ve ahlâkla ilgilidir. İtikâdî olanları nazarî akla, ahlâkî olanları da amelî akla örnek göstermek mümkündür.

İlk dönem İslâm âlimleri, akıl terimi ile daha çok "amelî aklı" kastetmişler ve onu nazarî ve amelî şeklinde ikiye ayırmamışlardır. Aklı, muhtemelen ilk defa bu şekilde tasnif eden Mu'tezilî bilgin Câhız'dır (ö.255/869). O, aklın amelî yönünü "marifet" diye isimlendirmiştir. Ona göre, akıl, "ibret alma ve tefekkür etme kabiliyeti"; marifet ise, "hakkı/doğruyu hevâya tercih etme kabiliyeti"dir. Yine ona göre, akıl "nazarî" bilgileri kazanan bir kuvve, marifet de "amelî", yani ahlâkî davranışlarımızı yönlendiren ayrı bir kuvvedir ve bunlar "istitâ'at"ın (insanın fiillerini yapmak için sahip olduğu güç) içindedir.[892] Bilindiği gibi Mu'tezile, insanın fiillerini yapmak için sahip olduğu güce, fiiller ortaya çıkmadan önce de sahip olduğu görüşünü benimsemiştir. Akıl ve ma'rifetin kaynağının da bu güç olduğu kabul

890 Bâtınîlerin "şer'î mükellefiyetlerde akıl yürütülmez, ancak imamların talim ettikleriyle amel edilir", görüşünün reddi için bkz. Gazzâlî, Bâtınîliğin İçyüzü , s. 29 vd.

891 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 25, 32,

892 Câhız, Hâyevân, V, 543.

edilince, akıl ve ma'rifetin de tamamen iradeye tabi olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Böylece Mu'tezile kelâmcıları, nazarî konularda olduğu gibi amelî konularda da aklın hâkim olması prensibini benimsemişlerdir.[893] Onların, mezheb anlayışlarına da bu ayırım uygun düşmektedir. Zira bilindiği gibi Mu'tezile'nin iki temel prensibi vardır: Tevhîd ve adl. Bu prensiplerin birincisi, nazarî, ikincisi ise amelî aklın konusudur.

Bazı sünnî âlimler de nazarî-amelî akıl ayırımını benimsemişlerdir. Onlara göre, nazarî akıl insanda "kuvve ve cevher olarak bulunan akıl", amelî akıl ise, "bedene ihtiyarî bir şekilde tesiri cihetiyle nefs-i nâtıkada bulunan kuvve"dir.[894] Bu tasnife göre, amelî akıl denilen şey, Gazzâlî'nin gruplandırmasında aklın son mertebesine tekabül etmektedir.[895] Buna göre, insanların dinî emirlere ittiba etmesi ve güzel ahlâk sahibi olması amelî akıl ile mümkün olmaktadır.[896] Ehl-i Sünnet âlimlerinin "Akıl insanı dünyada kınanmaktan, ahirette de pişmanlıktan kurtarır."[897] sözü, gerçekte aklın davranışların belirlenmesindeki bu rolüne işaret etmektedir.

Burada aklın, insan üzerindeki iki önemli etkisini gösterebilmek maksadıyla, "nazarî/teorik" ve "amelî/pratik" ayırımı benimsenmiştir. Nazarî terimiyle itikadî, amelî terimi ile de ahlâkî konular kastedilmiştir. Meselâ tevhid, kader, iman ve nübüvvet nazarî, adalet ise amelî ve ahlâkî bir problemdir. Binaenaleyh tevhîd ve nübüvvet gibi itikâdî konular, nazarî akla göre müşkil olduğu öne sürülen hadislere örnek gösterilmiş; Hz. Peygamber'in fiilleri ve uygulamaları ile ilgili olan özellikle de ahlâkî konulardaki hadisler ise, amelî akıl gereği tenkit edilen konulara örnek olarak zikredilmiştir. Birinci konu müteâl, ikincisi ise sosyal hayat ve insanla ilgilidir. Ahlâkî ve amelî açıdan tenkit edilen hadislerin bir çoğu, Hz. Peygamber'in fiillerinin ahlâkîliği ile ilgilidir.

1. İtikâdî Konularda Hadisin Değeri

893 Hüsnî Zeyne, el-Akl inde'l-Mu'tezile, s. 18; 90 vd.
894 Ebû'l-Bekâ, el-Külliyât, s. 618; Tehânevî, Keşşâf, II, 1030, AKL md.
895 Gazzalî, İhyâu ulûmi'd-dîn, I, 85 vd.
896 Tehânevî, Keşşâf, II, 1032, AKL md.
897 Tehânevî, Keşşâf, II, 1034, AKL md.

Bu başlık altında tevhîd, kader, iman ve nübüvvet konuları ele alınmıştır. Allah Teâlâ'nın hadislerde anlatılan sıfatları (haberî sıfatlar), İslâm mezhepleri arasında önemli tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmaların sonucunda, söz konusu sıfatlarla ilgili hadislerin bir kısmı yanlış yorumlanmış, bir kısmı da reddedilmiştir. Kelâm ilminin önemli konularından biri olan haberî sıfatlar meselesinin tedkiki ilgili kelâmî eserlere bırakılarak, burada konuyla ilgili hadislerin reddedilmesi ve yorumlanması açısından haberî sıfatlar ele alınacaktır. Tevhîd ile Allah Teâlâ'nın haberî sıfatları, kader ile fiilleri, nübüvvet alt başlığı ile de, peygamberlerde bulunması gereken sıfatlar kastedilmiştir.

a. Tevhid

aa. Haberî sıfatlar

İslâm âlimleri, Allah Teâlâ ile mahlukât arasında benzerlik bulunduğunu kabul etmemiş[898]; O'nun yaratılmışlara benzetilmesine neden olan sıfatlarla nitelendirilmesine de karşı çıkmışlardır.[899] Bu nedenle yaratılmışlara ait özellikler olan kısım, parça[900], terkip[901], uzuv[902], cisim, cevher, sınır ve sonlu olma[903] gibi hususlarla Allah Teâlâ'nın nitelendirilmesi şiddetle reddedilmiştir. Ayrıca, yaratılmışlık[904], bir mekân veya yönde bulunma gibi özelliklerin Allah Teâlâ'ya nispet edilmesi uygun bulunmamıştır.[905] O'na nispet edilmesi uygun olmayan selbî nitelikleri tek tek saymak mümkün olmadığı için, kısaca bütün selbî hususiyetler "muhâlefetün li'l-havâdis" (yaratılmışlara muhalefet) kavramı ile ifade edilerek Allah Teâlâ'dan nefyedilmiştir.[906]

Ehl-i Sünnet ve ümmetin selefi, Allah'ın sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarıyla kıyaslamadan kabul etmişler, Allah Teâlâ'yı sıfatlarını ta'til etmeksizin

898 Nesefî, Tebsıra, I, 222.
899 Özler, İslâm Düşüncesinde Tevhid , s. 119.
900 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 131.
901 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 62.
902 Bkz. İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 134.
903 Bkz. İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 153.
904 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 153.
905 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 140.
906 Özler, İslâm Düşüncesinde Tevhid , s. 118, 154.

tenzih etmişlerdir.[907] Onlar, haberî sıfatların Allah'ın zatına yakışır sıfat ve mânâlar olduğuna inanmış; fakat, bu sıfat ve mânâyı tayin etmekten kaçınmışlardır.[908] Onlar, nasslarda Allah'a nisbet edilen "yed, vech, ayn, istivâ" ve benzeri sıfatları Arapçada ifade ettikleri mânâlarına almamışlar; "Bu kelimeler Allah için kullanıldıklarında hakikat mânâlarına alınamazlar." şeklinde icmalî bir tevil yapmışlar; ancak daha ileri gidip, "murad-ı ilahi şudur" diyerek bu sıfatların tevilini belirlemekten de kaçınmışlardır.[909]

Eş'arî'nin belirttiğine göre hadisçiler, haberî sıfatlar konusunda ancak Allah'ın söylediğini ve Resûlullah'dan (s.a.s.) rivâyet edilenleri kabul etmekte ve O'nun "vech"ini, iki "yed" ve iki "ayn"ını keyfiyetsiz olarak benimsemektedirler.[910] Onlar, Kur'ân'ın sunduğu Allah'ın münezzehliği anlayışıyla çelişen her türlü antropomorfizmi reddetmeye özen göstermişlerdir. Ehl-i Hadis, zâhirî mânâları teşbih ifade eden Kur'ân ve hadis metinlerinin "nasıl olduğu sorulmaksızın", olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini öne sürmüştür.[911] Müteahhir bilginler ise, zahirî mânâları Allah Teâlâ'nın yaratılmışlara benzediğini ihsas eden nassların, O'nun nitelendirilmesi mümkün olan sıfatlara başvurarak açıklanması gerektiğini belirtmişlerdir.[912] Onlar, Allah'ın fiil ve sıfatlarından hiçbirisinin, insanın fiil ve sıfatlarıyla mukayese edilmemesi gerektiğini bir kural olarak ortaya koymuşlardır. Teşbih hatıra getiren âyetleri ya yorum yapmaksızın kabul etmiş ya da Allah'ın yücelik ve celaline uygun bir anlamda mecazî olarak tevil etmişlerdir.[913] Bir lâfız Allah hakkında uygun olmayan, diğeri ise uygun bir mânâ ifade ediyorsa, bu lâfız, Allah'a nisbet edildiğinde O'nun için uygun mânânın anlaşılması veya kastedilen mânânın Allah'ın ilmine havale edilmesi (tevfîz) gerekli görülmüştür.[914] Zahirî teşbih hatıra getiren hadislerin tevilinde "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur; O, semî ve

907 Muhammed el-Abde, Târık Abdulhalîm, el-Mu'tezile , s. 95.
908 Özler, İslâm Düşüncesinde Tevhid , s. 168.
909 Topaloğlu, Kelâm İlmi, s.116.
910 Eş'arî, Makâlât, s. 217.
911 Hodgson, İslâm'ın Serüveni , I, 357.
912 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 140.
913 Galli, "Mâtürîdî'nin Tefsirinin Bazı Yönleri" , s. 478.
914 Nesefî, Tebsıra , I, 245.

basîrdir"[915] âyet-i kerimesi esas alınmış, bu âyetin ifade ettiği ispat-tenzîh dengesine uygun mânâ tespit edilmeye çalışılmıştır.[916]

bb. Mu'tezile ve tenzih

Mu'tezile kelâmcıları genel bir prensip olarak dini, müşrik ve mülhidlere karşı korumak maksadıyla temel inanç esaslarını aklî esaslar çerçevesinde izah etmek istemişlerdir. Ulûhiyet konusunda "tevhîd ve tenzih", nübüvvet konusunda "ismet", kulların fiilleri konusunda da "adalet" ilkesini benimsemişler ve bütün mezhep esaslarını bu temel ilkeler çerçevesinde kurmuşlardır. Allah Teâlâ'nın tenzihi ve adaleti konusuna o kadar önem vermişlerdir ki[917], bu sebeple kendilerini "Ehlü'l-adl ve't-tevhîd" şeklinde adlandırmışlardır. Bu nedenle uygun bir şekilde tevil edilmesi de mümkün olmayan cebr ve teşbih ifade eden hadislerin uydurma olduğunu ileri sürmüşlerdir.[918]

Mu'tezile'ye göre "O'nun bir benzeri yoktur."[919] âyeti muhkemdir. Bu âyet, zâhirî mânâsı Allah Teâlâ'nın yaratılmış varlıkların sıfatlarıyla nitelendirildiğini düşündüren bütün âyetlerin tevil edilmesi gerektiğini bildirmektedir. Bu sebeple onlar, Allah'ı bir cisim gibi tasavvur eden Mücessime'yi ve Allah'ı şahıs haline getiren Yahudilerin iddialarını ve O'nun üç uknumdan oluşan cevher olduğunu söyleyen Hristiyanlar'ın iddialarını kabul etmemişler, Allah'ın cisim, şahıs, cevher ve araz olmadığını belirtmişlerdir.[920] Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın fiillerinde de, yaratılmışlarda görülen eksikliklerin bulunmadığını belirtmiş, O'ndan ayıp, zulüm, yalan, abes, sefeh ve tedbirde hata taşıyan fiillerin sudûrunu caiz görmemişlerdir.[921]

Mu'tezile'nin tevhîd konusundaki görüşlerini Haricîler, bazı Şiî ve Mürciîler de benimsemişlerdir.[922] Onlar, tenzîh konusundaki fikirlerini Yahudi, Hristiyan, Mücessime ve Müşebbihe gibi grupların batıl anlayışları-

915 eş-Şûrâ (42), 11.
916 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 130.
917 Mu'tezile bilginlerinin tevhide verdiği önem hakkında bir örnek için bkz. İbnü'l-Murtazâ, Tabakâtu'l-Mu'tezile, s. 52.
918 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 550.
919 eş-Şûrâ (42), 11.
920 Eş'arî, Makâlât, s. 155, 156. krş. Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ilmi'l-kelâm , I, 121 vd.
921 Câhız, Halku'l-Kur'ân , s. 298, 299.
922 Eş'arî, Makâlât, s. 156.

na karşı çıkmak üzere oluşturmuşlardır.[923] Bu ekolü tenzîh konusunda aşırı davranmaya sevkeden önemli âmillerden biri, Müşebbihe fırkasının ispat-tenzîh dengesini bozarak Allah'a sıfat izafe ederken O'nu yaratılmışlara benzetme yanlışlığına düşmüş olmasıdır. Nitekim Ebû'l-Huzeyl, Allah'a sıfat ispatını aşırı teşbih noktasına vardıran Hişâm b. el-Hakem'in[924] kendisine: "Tanrı'nın cisim olduğunu, yürüdüğünü, gidip geldiğini, bazen hareket edip bazen da durduğunu" söylediğini nakletmiştir.[925] Muhtemelen, bu aşırı nitelemeler, Mu'tezile kelâmcılarını tevhidi korumak amacıyla ciddi tedbirler almaya sev ketmiş, aynı aşırılıkta bir tenzîh prensibi uygulayarak bâtıl inançlardan İslâm akâidini arındırmayı düşünmüşlerdir. Ancak her tepki hareketinde görülen, ifrata karşı tefrîti tercih etme yanlışlığından onlar da kurtulamamışlar, Allah Teâlâ'yı yaratılmışlık niteliklerinden tenzîh etme adı altında, O'nun sıfatlarının red edilmesine (ta'tîl) yol açan bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Tenzîh konusunda alabildiğine cüretli davranan bu ekol mensupları, bütün etkinliklerden soyutlanmış, yaratıcılık vasfı sınırlandırılmış, insan ve tabiata hiç müdahale etmeyen pasif bir Ulûhiyet fikrini kabul etmiş, bu anlayışlarına ters düşen nassları ya reddetmiş veya yorumlamışlardır. Câhız'ın şu ifadeleri Mu'tezile'nin tenzihe ne kadar önem verdiğini gösterir niteliktedir:

> "Arş" konusunda çoğunluğa muhalefet edenler (Mu'tezile), Allah'ın mahlukata benzetilmesini (teşbih) nefyetmek istediler ve hataya düştüler. "Mizân"ı inkâr edenler, amellerin cisim olmasını ve katı cüsselerinin bulunmasını uygun görmediler. Eğer isabet ettilerse onlara karşı bir şey denilemez. Hatalı iseler bu hataları onları küfre düşürmez. Onların sözünün aksi ise delilin ortaya çıkmasından sonra Yaratıcı'yı yaratılana benzetmektir ki, iki görüş arasında ne kadar fark bulunduğu açıktır."[926]

Mu'tezile Hâlık ile mahlûk arasında en küçük bir benzerliğin kurul-

923 Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ilmi'l-kelâm , I, 121 vd.
924 İbn Kuteybe de bu şahsı tenkit etmektedir. Bkz. a.mlf., Te'vîl, s. 52.
925 Eş'ârî, Makâlât, s. 32.
926 Câhız, Halku'l-kur'ân , s. 292.

masını kabul etmemiştir.[927] Bütün Müslümanlar Allah Teâlâ'nın tevhîdinde ittifak etmiştir; ancak Mu'tezile tevhîd ile mutlak tenzihi kastetmiştir. Teşbihin mutlak mânâda "küfür" olduğunu, "tenzîh"in ise isabetli olmasa da küfrü gerektirmeyeceğini iddia etmişlerdir.[928] Mu'tezile'nin tutumu konusunda İbn Kuteybe, "Onlar, akıl yürütmeye önem verdiler; Yaratıcı'dan teşbihi nefyederek tevhîd'i tesis edeceklerini zannettiler ve böylelikle sıfatları iptal ettiler"[929] diyerek, Mu'tezile'nin sıfatları inkâr sebebinin, hatalı tenzîh anlayışları olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre, Mu'tezile, sıfatlar hakkındaki bütün nassların "mecâz" olduğunu iddia etmiştir. İbn Kuteybe, onların iddialarını reddetmek maksadıyla söz konusu ifadelerin dildeki benzerlerinin mecaz olmadığını göstermekte ve aynı ifadenin bir yerde mecaz diğer bir yerde ise hakikat mânâsında kullanılmasının imkânsız olduğunu söylemektedir.[930] Mu'tezile'nin konuya ilişkin nassları tevillerini "dil" ve "akıl" açısından tetkik eden İbn Kuteybe, onların "yalnızca akıl ile kabul edilenlere (ma'kûl) inanmayı şiar edindikleri hâlde"[931], daima bu ilkeye uygun tutum sergilemediklerini ve zaman zaman bazı tevillerinde "dile ve akla uygunluk" ilkesinin dışına çıktıklarını göstermektedir.[932]

Mu'tezile kelâmcıları, genel olarak tenzih ilkesinin aklın açık delaletiyle (hüccetü'l-akl) sabit olduğunu kabul etmişler; teşbihin insanları küfre düşüreceğini iddia etmişlerdir. Meselâ, "Kıyamet günü Rabbinizi ayın on dördünde kameri gördüğünüz gibi göreceksiniz. O'nu görmekte hiç zorlanmayacaksınız."[933] hadisini "Hâlık'ın mahluka herhangi bir sıfatta benzemesi akıl deliline (hüccetü'l-akl) göre caiz değildir."[934] diyerek red-

---

927 Bkz. Eş'arî, Makâlât, s. 156; Koçyiğit, "Cehmiyyede Akılcılık", s.110-114; Ahmed Ma - mûd Subhî, Fî İlmi'l-kelâm , I, 121, 125.

928 Câhız, Halku'l-Kur'ân , s. 292.

929 İbn Kuteybe, el-İhtilâf fi'l-lafz, s. 22.

930 İbn Kuteybe, el-İhtilâf fi'l-lafz, s. 23.

931 İbn Kuteybe, el-İhtilâf fi'l-lafz, s. 33.

932 İbn Kuteybe, el-İhtilâf fi'l-lafz, s. 24, 25.

933 Buhârî, Tevhîd, 24. Bu konudaki hadisler ve haberler için ayrıca bkz. Dârakutnî, Kitâbu'r-Rü'ye (ez-Zerkâ/Ürdün 1990). Dârakutnî bu eserinde "rü'yetullah" konusunda, çoğunluğu Hz. Peygamber'den rivâyet edilen iki yüz seksen yedi haber nakletmektedir. Ayrıca bkz. Kocyiğit, Talât, Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi, Ankara 1974.

934 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 135.

detmişlerdir. Bir kısım Mu'tezile kelâmcıları da, "Bir şeyin görülebilmesi için cisim olması gerekir." hükmünden hareketle Allah Teâlâ'nın görülemeyeceğini öne sürmüşlerdir.[935] Ayrıca onlar, Allah Teâlâ'nın kıyamet günü görülebileceğini kabul edenlerin, O'na bir sınır (hadd) tayin etmiş olacaklarını; kim de Allah'ın sınırlı olduğunu kabul ederse O'nu yaratılmışlara benzetmiş olacağını iddia etmişlerdir.[936] İbn Kuteybe, bu iddiayı şöyle cevaplıyor: Hz. Musâ, "Rabbim bana kendini göster sana bakayım." demiştir.[937] Hz. Musâ, Allah Teâlâ'nın görülebileceğini bilmese, böyle bir talepte bulunur mu? Bu talebe karşılık ona "Beni göremezsin." buyrulmuş olması da yalnızca bu dünyada Allah Teâlâ'nın görülemeyeceğini ifade etmektedir.[938] Ancak İbn Kuteybe, görme ve görülen şeyin keyfiyetini açıklamamış; nass bulunmadığı için bu konuda bir şey söylemenin mümkün olmadığını ifade etmekle yetinmiştir.[939]

cc. Sıfat hadislerinin yorumu (tevil)

Sünnî kelâmcılar, iki önemli sebepten dolayı sıfat hadislerini tevil etmişlerdir. Birincisi, sıfat hadislerinin reddi için ileri sürülen deliller kabul edildiğinde aynı delillerle, Kur'ân'da bildirilen ilahî sıfatların bir kısmının reddedilme tehlikesinin doğacak oluşu.[940] Zira, hadis-i şeriflerde anlatılan Allah Teâlâ'nın isim ve nitelikleriyle Kur'ân-ı Kerim'de zikredilenler arasında benzerlik ve paralellik olduğu gibi anlatım ve üslup açısından da oldukça önemli benzerlikler mevcuttur.[941] Bu sebeple haberî sıfatlardaki lâfızların tevil edilmesi ile bunların Kur'ân'daki benzerlerinin tevili arasında fark yoktur. Buna binaen her iki gruptaki haberler benzer metod ve esaslar dikkate alınarak tevil edilmiştir.[942] İkincisi, sıfatlara ilişkin haberler, her ne kadar haber-i vâhid de olsa neticede, Allah Teâlâ hakkında "muhal" (kabul edilemeyecek) mânâlar ihtiva etmemektedirler. Nitekim İbn Fûrek, sıfatlar hakkındaki bir

935 Nesefî, Tebsıra, I, 526.
936 İbn Kuteybe, el-İhtilâf fi'l-lafz, s. 32.
937 el-A'râf (7), 143.
938 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 136.
939 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 137.
940 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 43.
941 Krş. İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 201.
942 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 211.

hadisin değerlendirmesinde "Bu haber, haber-i vâhid de olsa, Allah Teâlâ'nın nitelendirilmesinde muhal bir mânâ içermemektedir. Bu sebeple yukarıda söylediğimiz gibi tevil edilmesinin bir sakıncası da yoktur."[943] demektedir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, sıfat hadisleri konusundaki tutumlarıyla, Mu'tezile imamlarından ayrılmaktadır. Mu'tezile, âyetlerdeki "yed", "vech" ve "istivâ" gibi sıfatları tevil ettikleri halde, bunlar veya benzerleri hadislerde geçtiği zaman bu hadisleri reddetmektedirler. Ehl-i Sünnetin, müşebbihe ve benzerlerinden ayrıldığı nokta ise, ilâhî sıfatlarla ilgili haberleri herhangi bir ilâvede bulunmadan kabul etmektir.[944] Çünkü bu tür ilâveler, müteâl ulûhiyetin yaratılmışlara benzetilmesine ve aralarında mukayese yapılmasına dayanan, hatalı teviller neticesinde ortaya çıkmaktadır.

Mânâsı müşkil olan ilâhî sıfatlarla ilgili hadislerin tevilinden sakınılması gerekir. Ancak lafzı müşkil olan, hadislerin açıklanması, ifade ve anlatımla ilgili kapalılığın giderilmesi de gereklidir.[945] Bunların birbirine karıştırılması durumunda Allah Teâlâ'ya uygunsuz birtakım sıfatların nispet edilmesi söz konusu olmaktadır. Bu mesele, Sünnî kelâmcılarla, bazı dikkatsiz ehl-i hadisin ayırım noktasıdır. Muhaddisler, metotları gereği sıfatlarla ilgili bütün hadisleri bir arada rivâyet ettikleri için, dil ve anlatım problemi bulunan zayıf haberlerdeki birtakım ifadeler yanlışlıkla "haberî sıfat" gibi algılanmaktadır. Bu gibi haberlerin, tevili edilmesi gerekmektedir; ancak tevilin nerede başladığı ve nerede bitmesi gerektiği meselesi itikâdî mezhepler arasındaki tartışmaların ve farkların ortaya çıkmasının temel sebeplerinden biri gibi görünmektedir. Bu konuda İbn Fûrek, "Biz, Allah Teâlâ'ya uygun sahih anlamının ortaya çıkması için, lafzı müşkil olan haberlerin tevilini açıklıyoruz." demektedir.[946] Allah Teâlâ'nın sıfatları ile ilgili haberlerin tevilinde teşbihi gerektiren, Allah Teâlâ'ya uygun olmayan nitelikleri nispet etmemek[947]; yorumların tevhîde en uygun olanını tercih etmek[948] esas alınmalıdır. Müteşâbih hadisler "tevhîdi zedelemeyecek ve Resûlullah'ı (s.a.s.) yalanlamaya

943 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 332, 333.
944 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 377.
945 Krş. İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 406.
946 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 412.
947 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 44.
948 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 108.

yol açmayacak şekilde yorumlanmalıdır."[949] Tevilde dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan birisi de, tevil neticesinde ortaya çıkan mânânın anlamlı ve faydalı (faide-i kelâm) olmasıdır.[950] Yani sözün o şekilde dile getirilmiş olmasının bir mânâsı olmalıdır. Aksi hâlde, uzak tevil olur ki, uzak tevillerin (tevil-i ba'îd) kabul edilmesi de uygun görülmemiştir.

Allah'ın hayret etmesi, şaşması (aceb) ve gülmesi hakkındaki rivâyetler için "Ancak önceden bilmediği şeyi öğrenen kişi şaşar ve güler."[951] demişlerdir. Bu yorumda Allah Teâlâ'nın sıfatlarının insanların sıfatlarına mukayese edildiği açıkça görülmektedir ki, böylece bu yorumu yapanlar, farkında olmadan teşbihle suçladıkları Müşebbihe'nin durumuna düşmüşlerdir. İbn Kuteybe ise, bu hadislerin, tevil edilmesi gerektiğini, söylemiştir. Zira, bu ifadelerin benzerleri Arap dilinde mecâzî anlamlarda kullanılmıştır. Söz konusu hadisler yalnızca lafızları açısından müşkildir; Arapçanın dil kurallarına göre açıklanmaları da mümkündür. İbn Kuteybe, söz konusu hadisleri şu şekilde yorumlamıştır:

> "Şaşmak ve gülmek onların zannettiği gibi değildir. Onun mânâsı, "bu durum O'nun yanında şaşılacak bir şeydir ve gülünecek bir şey konumundadır" demektir. Peygamber (s.a.s.), misafirine gece ikramda bulunan, ensardan bir kişiye "Allah Teâlâ sizin yaptığınıza şaşmıştır."[952] buyurmuştur. Nitekim Allah Teâlâ, (Kur'ân'da) Peygamber'ine "Eğer şaşıyorsan, asıl onların sözleri şaşılacak şeydir."[953] buyurmuştur.[954]

Yine bir hadiste "Allah Teâlâ'nın her iki elinin de sağ"[955] olduğu ifade edilmiştir. Hadiste geçen yed/el tabiri ile bilinen uzuv kastedildiğinde Allah'ın her iki elinin de sağ olmasının imkânsız olduğu; bunun makul olmadığı iddia edilmiştir.[956] İbn Kuteybe bu iddiaya şu şekilde cevap vermiştir:

---

949 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 364.
950 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 144.
951 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 139.
952 Buhârî, Tefsîru sûre (10).
953 er-Ra'd (13), 5.
954 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 139.
955 Heysemî, Mecme'u'z-zevâid, X, 244.
956 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 138.

> "Bu hadis sahihtir ve anlamı da muhal değildir. Resûlullah (s.a.s.), bu sözüyle tamamlık ve mükemmelliği kastetmiştir. Çünkü her şeyin solu, sağından eksiktir... Araplar da sağı sever soldan da nefret ederler... Bu açık bir tevcihtir. Hz. Peygamber iki el ile, birlikte ihsanda bulunmayı da kastetmiş olabilir... Başka bir hadiste Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Allah'ın sağ eli nimet ve ihsan akıtır. Onu hiçbir şey eksiltmez."[957]

Görüldüğü gibi, İbn Kuteybe, haberî sıfatları sistemli bir şekilde ilk tevil eden Sünnî âlimlerden birisidir. O, haberî sıfatları tevil ederken dil kaidelerinden ve dilin kullanım özelliklerinden istifade etmiştir. O, Allah'a cisim isnâd etmekten sakınmış ve zâhiren bu anlama gelebilecek haberleri tevhîde uygun bir şekilde yorumlamıştır.[958] Tenzîhe verdiği önem nedeniyle, Allah Teâlâ'nın dünyada görülmesinin imkânsız olduğu görüşünü benimsemiş; bu mânâya gelen rivâyetleri de, Kur'ân'a aykırı oldukları gerekçesiyle reddetmiştir. Ancak o söz konusu hadisi kabul etmediği hâlde bu hadis hakkındaki yorumları nakletmiştir.[959] İbn Kuteybe, bazı müşkil hadislerin yorumunda hataya düşme endişesiyle, kesin kanaat belirtmekten de kaçınmıştır.[960] Hatta o, bazı tevillerin hem kelâmcılar hem de hadisçiler tarafından kabul edildiğini söyleyerek[961], kelâmcılar ile muhaddislerin bazı hadislerin tevilinde ittifak ettiklerine de işaret etmiştir. Böylece o dönemde haberî sıfatları bildiren hadislerin tevil edilip edilmeyeceği değil, hangilerinin tevil edilmesi gerekli olduğu, hangi hadislerin olduğu gibi benimsenmesi hangilerinde tevil yapılması, bu tevilin niteliği ve nasıllığı tartışmalarının yapıldığı anlaşılmaktadır.

İbn Kuteybe'nin sıfat hadislerinin tevili konusundaki önemli ilkelerinden birisi de, Kur'ân'da bulunan veya benzeri Kur'ân'da bulunan sıfatları tevil etmeden kabul etmesidir. Kanaatimizce İbn Kuteybe'nin bu metodu

957 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 13, 139; a.mlf., el-İhtilâf fi'l-lafz, s. 28, 29; hadis için bkz. Buhârî,Tefsîru sûre (11).

958 Bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 171, 172.

959 Bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 142, 143.

960 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 140.

961 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 140; bu tevili İbn Fûrek de aynen iktibas etmiştir, bkz. a.mlf., Müşkilü'l-hadîs, s. 279, 280.

daha sonraki Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından bazı hadislerin tevilinde "teşbîh" fikrini benimsemekle suçlanmasına sebep olmuştur. Hâlbuki İbn Kuteybe, tenzih ilkesine önem vermiştir. Nitekim o, Allah Teâlâ'yı yakışıksız bir şekilde nitelediğine inandığı bazı haberleri, tevilini araştırma gereği bile duymadan reddetmiştir.[962] İbn Kuteybe, benzerleri, âyetlerle sabit olan haberî sıfatları tevil etmeyerek; bunların oldukları gibi kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. O, bu konuda şöyle der:

> "Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunda, Resûlullah'ın (s.a.s.) vardığı yere kadar varırız. Hz. Peygamber'den sahih olarak nakledilenleri reddetmeyiz. Çünkü o bizim zihinlerimizde anlaşılır ve düşüncemizde doğru olmayabilir. Hz. Peygamber'in bildirdiği sıfatlara, keyfiyet ve sınır tayin etmeden, bize bildirilenlere bildirilmeyenleri mukayese etmeden inanırız."[963]

İbn Kuteybe, tevhîd ve tenzîh konusunda son derece hassas olduğu halde bazı hadislerin tevilinde teşbihe düştüğü gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Zira o, gerçekten anlaşılması ve yorumu çok zor olan bir konuda ilk olmanın zorluğunu yaşamıştır. Meselâ, "Allah, Adem'i (kendi) suretinde yaratmıştır."[964] hadisine "Allah Teâlâ suret ve misli olmakdan münezzehtir."[965] denilerek itiraz edilmiştir. İbn Kuteybe, "Biz de onların dediği gibi, Allah Teâlâ'nın suret ve misli olmaktan münezzeh olduğunu söyleriz... Görmüyor musun, Allah kendini nasıl vasfediyor: "O'nun benzeri yoktur. O, semî ve basîrdir."[966] diyerek bu itirazı reddetmiştir. Daha sonra o, söz konusu hadis hakkında yapılan tevillerin hepsinin de hatalı olduğunu belirterek, kendi görüşünü "Sûret sıfatı, iki el, parmaklar ve gözden daha tuhaf değildir. Kur'ân'da geçtiği için, bu sıfatlara ülfet hâsıl olmuş, Kur'ân'da zikredilmediği için de "sûret" kelimesinin (Allah hakkında kullanılması) hoş görülmemiştir."[967] şeklinde açıklamıştır. İbn Kuteybe'nin bu ifadesi

---

962 Bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 145.
963 İbn Kuteybe, Te'vîl , s.137.
964 Buhârî, İsti'zân, 1; Müslim, Birr, 115.
965 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 143.
966 eş-Şûrâ (42), 11.
967 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 144, 145.

"Allah Teâlâ'ya "sûret" sıfatı izafe etmiştir" denilerek tenkit edilmiştir.[968]

İbn Kuteybe'nin benzeri bir yaklaşımını da "Müminin kalbi Rahman'ın parmakları arasındadır."[969] hadisi hakkındaki yorumunda görmekteyiz. Mu'tezile kelâmcıları, söz konusu hadis hakkında "Buradaki parmaklarla, nimet anlamını kastediyorsanız, bu anlaşılır, hadis de sahih olur, bu da bir açıklama tarzıdır. Eğer parmakların kendisini kastediyorsanız, bu ise imkânsızdır. Çünkü Allah uzuvla vasfedilemez ve yaratılmışlara benzetilemez."[970] demişlerdir. İbn Kuteybe ise, yukarıda ifade edildiği gibi, âyet-i kerimelerde benzerleri bulunan sıfatları zahirî mânâsıyla kabul etme eğilimindedir. Bu nedenle de, Mu'tezile'nin bu itirazının geçersiz olduğunu, zira âyet-i kerîmede de "Yeryüzü kıyamet günü O'nun "kabza"sında ve gökler de "yemin"indedir."[971] buyurulduğunu söylemiştir. Ancak, bu tutumunun teşbihe yol açmaması için de hemen peşine "Ancak biz, bunun bizim parmağımız gibi parmak, bizim elimiz gibi bir el ve bizim avucumuz gibi bir avuç olduğunu söylemeyiz. Çünkü Allah'ın hiçbir şeyi bizim hiçbir şeyimize benzemez."[972] diyerek teşbihe düşmekten kaçınmıştır.

Ünlü Hanefî fakihi ve kelâmcısı Tahâvî, haberî sıfatlar konusunda selef âlimlerinin metodunu izlemiştir. O, hadisleri tevil ederken lafızların âyet-i kerimelerdeki kullanımlarını ve ifade şekillerini dikkate almakta, böylece müşkil hadislerin benzerlerinin Kur'ân'da da zikredildiğini göstermeye çalışmaktadır. Bunun yanında sıfatlarla ilgili hadislerin bir kısmını tevil ederken de uzak ve kabul edilmez tevillerden sakınmakta ve tevilde sözü uzatmaktan kaçınmaktadır. Bazı hadisleri de sıfatlarla ilgili olduğu halde, bu yönüyle ele almamakta, hadise başka açılardan yöneltilen tenkitleri cevaplayarak, hadisin sıhhatini ve sahih olan metnini tespite önem vermekte, böylece, tevilden sakındığı noktalarda da nasıl davranılması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. Meselâ, Resûlullah (s.a.s.) bir hadislerinde "Siz usanmadıkça (melel), Allah usanmaz." buyurmuştur.[973]

968 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s.
969 İbn Ebî Âsım, es-Sünne, I, 99, 100; Ahmed b. Hanbel, II, 168.
970 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 137, 138.
971 ez-Zümer (39), 67.
972 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 138.
973 Müslim, Salâtu'l-müsâfirîn, 221; Ahmed b. Hanbel, II, 257.

"Allah hakkında "usanma" söz konusu değildir. Bu, dil âlimlerine göre Resûlullah'ın (s.a.s.) "Siz usandığınızda Allah usanmaz." sözünden anlaşılmaktadır. Zira, "melel" (usanma) sizden beklenir; fakat Allah'tan beklenmez (mevhum). Bu sözün bir benzeri Arap dilinde de kullanılmaktadır. (Araplar) bir kişiyi söz söyleme kuvveti, sözünün güzelliği ve sanatı konusunda övmek istediklerinde, "Falanca kişi, hasmı bırakmadıkça, hasmına olan husumeti bırakmaz." derler. Bu sözle, onun hasmının bırakmasıyla bırakacağını kastetmezler. Eğer bu mânâyı kastetseler, övdükleri kişiye bir fazilet ispat etmiş olmazlar. Zira, bu durumda o da, hasmının bırakmasıyla biten bir söz söyleme kıymetine sahip olmuş olur... Resûlullah'ın (s.a.s.) "Siz usanmadıkça Allah usanmaz." sözü de, siz usanırsınız ve bırakırsınız, Allah ise -O'nda, daha önce de usanma ve bırakma niteliği bulunmuyordu- sizin usanmanız ve bırakmanızdan sonra da hâli üzeredir, anlamındadır."[974]

Bazı yorumcular da "melel"in lazımı mânâsı olan "Allah gadab etmez ve siz ameli terk edip, O'na dua etmeyi ve yönelmeyi bırakmadıkça da sizin sevabınızı kesmez." mânâsının kastedildiğini, gerçekte bunun "melel" olmadığı halde ona benzediği için "melel" diye adlandırıldığını söylemişlerdir.[975]

b. Kader

Kader konusu, İslâm tarihinde ilk tartışılmaya başlanan itikadi konulardan birisidir. Bu konunun gündeme gelmesinin temel nedeni, felsefî düşüncenin önündeki soruların en önemlilerinden birisinin cebr ve ihtiyar meselesi olmasıdır.[976] "Beşerin bu ezelî meselesi, Yunan felsefecilerinden başlayarak Süryanî, Zerdüştî ve Nasrânî âlimlerin zekâlarını ziyaret ettikten sonra, kısa sürede İslâm âleminde de kendini göstermiştir."[977] Kaderiyye adıyla ortaya çıkan bu mezhep mensuplarından bazıları, kaderi tamamen inkâr ediyorlar, bazıları da cebri kabul ediyorlardı. Ancak kader konusunda aykırı görüşler

974 Tahâvî, Müşkil , II, 118; İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 211; İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 273.
975 İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs , s. 272.
976 M. Şerefeddin, "Kaderiye yahut Mutezile", s. 1.
977 M. Şerefeddin, "Kaderiye yahut Mutezile", s. 2; Ahmed Emîn, Fecru'l-İslâm , s. 283.

ileri sürdükleri için, her iki gruba da "Kaderiyye" denilmiştir.[978]

Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkışının temel nedenlerinden birisi kader konusundaki farklı görüşleridir. Bunun yanında Mu'tezile'nin diğer ilkelerini (usulü hamse) belirleyen temel ilkelerinden birisi kader ve insan iradesi ile ilgili görüşleridir. Mu'tezile kelâmcıları, kaderin İlâhî bir sır telâkkî edilmesine karşı çıkmışlar, "Allah'ın sırrı olması, muhaldir." diyerek[979] kader meselesini itikadi konulardaki tartışmaların merkezine yerleştirmişlerdir. Mu'tezile'nin bu yaklaşımında fizik ötesi ile ilgili hususları aklîleştirme çabası müşahede edilmektedir. Mu'tezile kelâmcıları, kader konusunda, kendi görüşlerine aykırı olan hadisleri reddetmişlerdir.[980]

Kader inancını kabul etmeyenler, iddialarını ispat edebilmek için konuyla ilgili nassları çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Meselâ, "Bütün çocuklar, fıtrat üzere doğar; daha sonra anne-babası onu Yahudi veya Hristiyan yapar."[981] hadisindeki "fıtrat", kaderi reddeden Mu'tezilîlerin yorumuna göre, İslâm'dır. Bu yoruma göre yukarıdaki hadis, kaderi ispat eden "Şakî annesinin karnında şakîdir."[982] hadisiyle çelişmektedir. Kaderi kabul edenlere göre ise fıtrat, yaratılışta insanlardan alınan "ahd"dir. Bu durumda, Mu'tezile'nin çelişik zannettiği bu iki hadis arasında ittifak bulunduğu, herhangi bir ihtilafın olmadığı ve her iki hadisin mânâsının da sahih olduğu anlaşılmaktadır.[983]

Mu'tezile ulemâsı, kader hakkındaki hadisleri reddederken, daha çok âyet-i kerîmeleri esas aldığını iddia etmiş, konuyla ilgili hadislerin âyetlerle çeliştiğini öne sürmüşlerdir. Meselâ, "Akraba ziyareti ömrü artırır."[984] hadisinin hükmünü, "Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geriye ne de bir an ileriye alınabilir."[985] âyetinin nakzettiğini öne sürmüşlerdir. Mu'tezile, kader hakkındaki bir başka hadise de, Allah Teâlâ,

978 M. Şerefeddin, "Kaderiye yahut Mutezile", s. 4.
979 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 423.
980 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 104.
981 Buhârî, Cenâiz, 92, 80; Ebû Dâvud, Sünne, 17; Tirmizî, Kader, 5; Muvattâ, Cenâiz, 52; Ahmed b. Hanbel, II, 233, 275.
982 Buhârî, Kader, 1.
983 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 95, 96.
984 Buhârî, 78/12.
985 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 134; âyet-i kerime, el-A'râf (7), 34.

“Biz bir şeyi dilediğimiz zaman, ona sözümüz sadece ol dememizdir. O da hemen oluverir.”[986] buyurduğu hâlde, “Sadaka, kaza-yı mübremi uzaklaştırır.” hadisini nasıl rivâyet edebiliyorsunuz? diyerek itiraz etmektedir.[987] Mu'tezile'den Hayyât ise söz konusu hadisi, kendi ekolünün kader görüşüne uygun olarak, şu şekilde tevil eder: “Allah Teâlâ, malının zekâtını vermeyenin vaîd ehlinden fâsık ve fâcir olduğuna hükmeder (kaza). Allah Teâlâ, bu kişinin zekâtını vermesi hâlinde, hakkındaki önceki hükmü kaldırır ve onun cennetliklerin arasına katılmasına hükmeder.”[988]

Keza “Rüya tabir edilmedikçe (söylenmedikçe) kuşun pençesindedir. Tabir edilince düşer (meydana gelir)”[989] hadisi de muhtemelen yine kaderi ispat ettiği için reddedilmiştir. Rüyanın bir kuşun ayağında olması aklen imkansız görülmüş; tabir edilmesine göre meydana gelmesi veya gecikmesi mümkün olduğuna göre demek ki, tabir edilmez ise hiç meydana gelmeyebilir, denilerek hadise itiraz edilmiştir.[990] Bu hadis kaderi ispat ettiği için, kaderi kabul etmeyenler, yukarıdaki gerekçeyi ileri sürerek hadisi reddetmişlerdir. Tahâvî ve İbn Kuteybe, söz konusu ifadenin mecaz olduğunu, Arap dilinde bu tür kullanımlar bulunduğunu, bir şeyin istikrar bulmadığını anlatmak için, “o, kuşun pençesindedir” denildiğini belirtmişlerdir.[991] Ayrıca yolcunun “ben kuşun kanadındayım” şeklindeki sözünün de benzeri, mecâzî bir ifade olduğu söylenmiştir.[992]

c. Amel-iman alâkası

Bazı bilginler, amelin imandan bir cüz olduğunu iddia etmiştir. Bu görüşü benimseyenler, kendi inançlarına aykırı görünen hadisleri kimi zaman reddetmiş kimi zaman da yorumlamışlardır. Niyetin, amelden hayırlı olmasını itikadî prensiplerine uygun bulmayan bu ekol mensupları, “Mü-

---

986 en-Nahl (16), 40.
987 Sünnîler, Allah'ın kazasını engelleyecek, O'nun hükmünü değiştirecek hiçbir şeyin olmad - ğında ittifak hâlindedir bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 134.
988 Hayyât, el-İntisâr , s. 194.
989 Tirmizî, Rü'yâ, 6; Tahâvî, Müşkil, II, 163.
990 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 210.
991 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 210; Tahâvî, Müşkil, II, 164.
992 Tahâvî, Müşkil, II, 164.

minin niyeti, amelinden hayırlıdır."[993] hadisini "Kim bir iyilik yapmaya niyet eder de onu gerçekleştiremezse, kendisine bir sevap yazılır. Niyet ettiği iyiliği yapan kimseye ise on sevap yazılır"[994] hadisiyle çelişik bularak reddetmişlerdir. Sünnete karşı daha dikkatli bir yaklaşım içinde gruplar ise kendi görüşleriyle çelişen hadisleri yorumlamayı tercih etmişlerdir. Meselâ, "Kim lâ ilâhe illallah" derse cennete girer. Zina etse de, hırsızlık yapsa da..."[995] hadisini İbn Kuteybe şöyle yorumlamaktadır: Bu hadis iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi, kişinin âkıbeti dikkate alınarak söylenmiştir. Zina ve hırsızlık sebebiyle kendisine azap edilse de neticede onun cennete gireceği bildirilmiştir. İkincisi, o kişiye Allah'ın rahmeti ve Resûlü'nün şefaati ulaşır ve "Lâ ilâhe illallah" şehadeti sebebiyle cennete gitmiş olur.[996]

Haricîlerin delil olarak zikrettiği[997] "Zina eden zina ederken mü'min değildir; hırsız hırsızlık yaparken mümin değildir"[998] hadisini ise İbn Kuteybe şöyle te'vil ediyor: "Zina eden zina ederken mümin değildir." hadisinde, "zina ettiği anda mü'min değildir" anlamı kastedilmiştir. Çünkü bu vakitten önce kişi ısrar etmemektedir; bu sebeple mümindir. Günahtan sonra da ısrar etmemektedir; bu sebeple de tövbekâr mümindir."[999] Yine Haricîlerin delili gibi gözüken "Kalbinde hardal tanesi kadar kibir bulunan cennete giremez." hadisinin ve "Kim bir mü'mini kasten öldürürse, onun cezası, içinde ebedi kalmak üzere cehennemdir."[1000] âyetini İbn Kuteybe, amel-iman alâkası konusundaki kendi görüşlerine uygun bir şekilde tevil etmiştir:

> "Yani, o kimsenin hükmü cehennemde ebedi kalmaktır, ancak Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivâyet ettiği şu hadiste bildirildiği gibi Allah Teâlâ dilediğini yapar: Allah Teâlâ bir amele karşılık bir sevap vaat ettiği zaman onu muhakkak yerine getirir, bir amele karşılık bir ceza ile

993 Heysemî, Mecme'u'z-zevâid , I, 61.

994 Ahmed b. Hanbel, I, 279, 310; II, 234; İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 105; bab no: 27; ayrıca şu bablara bakılabilir; 45, 81, 99.

995 Ahmed b. Hanbel, III, 135; bkz. Buhârî, Enbiyâ, 47.

996 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 117, 118.

997 İbn Hacer, Feth, XXV, 194.

998 Buhârî, Mezâlim, 30, Hudûd, 2 ; İbn Mâce, Fiten,3.

999 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 117; bu konudaki hadislerin farklı yorumları için bkz. İbn Hacer, Feth, XXV, 190-194.

1000 en-Nisâ (4), 93.

tehdit ettiği zaman muhayyerdir, dilerse yerine getirir.[1001]

Tahâvî ise, amel-iman münasebeti konusundaki hadisler arasında herhangi bir çelişki bulunmadığını Arap dilinin kullanımını esas alarak göstermeye çalışmıştır. O, bu konuda Hanefî usûlüne uygun olarak[1002], günahın kişiyi ebedî cehennemlik yapmayacağını söylemiş ve zahiren bu mânâya gelen nassları da diğer nasslarla karşılaştırarak ve Arap dilinin kullanım özelliklerini dikkate alarak açıklamıştır.[1003]

Ebû Hanife, kendi görüşüne uymayan hadisleri reddetmemiş, aksine mânâsını bilmiyorum diyerek susmuştur. Ancak o, hadisin temel itikadî kurallara aykırı bir şekilde yorumlanmasını kabul etmemiştir. O, bu konuda şöyle söyler: "Allah, içki içen kimsenin kırk gün ve kırk gece kıldığı namazını kabul etmez."[1004] sözünün tefsirini bilmiyorum. Ancak söyleyenlerin, bu sözü, hakikate (adl) aykırı bir şekilde tefsir ettiklerini bilmedikçe de onları yalanlamam."[1005] Ebû Hanife'nin burada gördüğümüz tavrının, diğer ilim ehli için de örnek olması ve kesin delillere aykırı gibi gözüken hadisleri hemen reddetme yerine, en azından tevakkuf edilmesi gerekir. Çünkü hadisin farklı mânâlarının olabileceği, başkalarının hadisi daha iyi anlamasının mümkün olduğu ve zaman içinde hadisin mânâsını açıklayacak bazı yeni gelişmelerin ortaya çıkması gibi ihtimaller dikkate alınmalıdır.

d. Nübüvvet

Rivâyet asrındaki önemli itikâdî tartışmalardan birisi de "nübüvvet" ile ilgilidir. Bu dönemde nübüvveti kabul etmeyen bazı mülhidlerin[1006] iddialarını cevaplandırmak maksadıyla "isbâtu'n-nübüvve", "hücecü'n-nü-

---

1001 İbn Kuteybe, Te'vîl, s. 89; hadisin kaynağı için bkz. Heysemî, Mecme'u'z-zevâid, X, 211.

1002 Hanefîler, imanın, "dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olduğunu" söylemişlerdir. Tahâvî, el-Akîdetü't-Tahâviyye, s. 10, (mad. nr. 62).

1003 Bkz. Tahâvî, Müşkil, XIV, 173-190 (bab nr. 886, 887).

1004 Tirmizî, Eşribe, 1; Ahmed b. Hanbel, II, 176; V, 171.

1005 Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müte'allim , s. 25.

1006 Bu dönemde nübüvveti kabul etmeyen Hint kökenli Berâhime gibi bazı fırkaların bulu - duğu bilinmekle birlikte, ayrıca felsefenin tesiriyle nübüvveti reddeden İbnü'r-Râvendî gibi mülhidler de ortaya çıkmıştır. Onun Hz. Peygamber'i tenkit ve risâleti iptal etmek maksadıyla eser yazdığı rivâyet edilmiştir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 216.

büvve"[1007] ve "delâilü'n-nübüvve" gibi eserler telif edilmiştir. Bunun yanında, peygamberlerde bulunması gereken niteliklerle ilgili tartışmalar olmuş; bazı kelâmcılar, ismet sıfatını vurgulamak için hassasiyet göstermeye başlamışlardır. Bir kısım "Haşeviyye"nin peygamberlere olmadık hususları atfetmesi karşısında kelâmcıların tutumunu anlayışla karşılamak mümkündür. Ancak, zaman zaman bu konudaki hassassiyetler, aşırı bir duyarlılık şeklini almış; bazı hadisler "ismet" sıfatı ile çeliştiği için reddedilmiştir. İsmet sıfatı ile çelişen hadislerin reddedilmesi, teorik açıdan doğru bir yaklaşım olmakla birlikte, sırf bazı sahih hadislerin yanlış anlama ve yorumlar yüzünden ismetle çelişir göründüğü için reddedilmesinin aşırı bir uygulama olduğu da belirtilmelidir.

Mu'tezile kelâmcıları genelde ismet konusunda hassas olduklarından, peygamberlerin masumiyetine yönelik iddiaları cevaplamışlar[1008] ve bu tür itirazları şiddetle tenkit etmişlerdir. Meselâ, bazı kişiler, Kureyşlilerin, Mekke'nin harem bölgesinde ve haram aylarda yapılmış olan savaşı "ficâr" (günah) şeklinde nitelendirdiğini, Hâlbuki Hz. Peygamber'in reşid olduğu bir yaşta, bu savaşa katıldığının ve amcalarına ok taşıdığının rivâyet edildiğini öne sürerek, Hz. Peygamber'e ta'n etmek istemişlerdir. Câhız, Hz. Peygamber'in ismet sıfatına yöneltilen bu tenkidi, kabul etmemiştir. Ona göre, söz konusu savaşta haksız olan taraf, Harem'e saldıranlardır. Kureyşliler, yalnızca kendilerini korumuştur. Dolayısıyla, günah (fücûr) saldıranlar içindir. Allah Teâlâ, mazlumun yanında yer alsın diye Hz. Peygamber'i bu savaşa şahit kılmıştır; onun savaşta bulunması sebebiyle de Allah, Kureyşlileri muzaffer kılmıştır.[1009]

Ehl-i Sünnet kelâmcıları da ismet konusunda hassasiyet göstermişler, peygamberlerin ismetiyle bağdaşmayan rivâyetleri kabul etmemişlerdir. Onlar, Hz. Peygamber'in ismet sıfatına aykırı gözüken rivâyetleri, nakil esnasında hatalı veya eksik rivâyet edilmiş olabileceği gerekçesiyle red-

---

1007 Meselâ Câhız, Hucecü'n-nübüvve adlı eserini peygamberleği ispat etmek maksadıyla kâleme almıştır. Bkz. a.mlf., Hucecü'n-nübüvve (bkz. Resâilu Câhız, III, 221-281). Bu eser bazı kaynaklarda "Fi'l-âhbâr ve isbâti'n-nübüvve" adıyla da geçmektedir bkz. Hayyât, el-İntisâr, s. 60.

1008 Bkz. Câhız, Hayevân, I, 165.

1009 Câhız, Hayevân, I, 165, 166.

detmişlerdir. İbn Fûrek (ö.406/1015), “Akıl, bir fiilin Hz. Peygamber’e nispet edilmesini kabul etmezse, akla aykırı nakledilen fiil reddedilir.”[1010] diyerek bu konudaki tutumunu ifade etmiştir. Ehl-i Sünnet ile Mu’tezile arasında teorik açıdan ismet sıfatı ile çelişen rivâyetleri kabul etmeme konusunda görüş birliği vardır. Ancak uygulamada, aralarında önemli farklar vardır. Mu’tezile kelâmcıları bu ilkeyi, birçok hadisi reddetme nedeni olarak kullanmışlardır. Mu’tezile kelâmcıları, ismet konusunu akılcı bir yaklaşımla ele almışlar ve bazı aşırı değerlendirmeler yapmışlardır. Daha doğrusu, teoride haklı oldukları halde, naklî ilimlere ve hadislere gereken önemi vermediklerinden, bazı hadisleri ismet sıfatına aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir. Bazı haberleri peygamberlerin büyük günah işlediği mânâsını ihtiva ettiği gerekçesiyle “bu hadislerde peygamberlere ta’n vardır” diyerek[1011] kabul etmemişlerdir. Keza Hz. Peygamber’in göğsünün açılarak kalbinin yıkanması hadisesi[1012] ile Peygamber’in “kırk yıl kavminin dini üzerinde olduğu” ve kızlarını müşriklerle evlendirmiş olması gibi haberler bağdaştırılamamış; bunların kabul edilmesi durumunda Hz. Peygamber’in değerinin düşürülmüş olacağı ileri sürülmüştür.[1013] Hâlbuki, Hz. Peygamber’in “kavminin dini üzerine olması” ile kastedilen, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’in dini üzerine amel etmesi ve Allah’a iman etmesidir. Dedesi Abdulmuttalib’in bile Allah’a iman ettiği tarihî haberlerle sabit iken “tayyib ve mütehhar/bütün ayıplardan temizlenmiş” olan Hz. Peygamber’in Allah’a iman etmediği elbette düşünülemez.[1014] Kızlarının evlenmesine gelince, amelle ilgili bu şer’î hükmü Hz. Peygamber bilmiyordu; “Eşya, haram kılındığında çirkin, mutlak bırakıldığında ve helal kılındığında ise güzel olur.” kaidesine binaen vahiy gelmeden ve bu konudaki hüküm beyan edilmeden kızlarını müşriklerle evlendirmiş olmasında kınanacak bir durum yoktur.[1015] Yine Mu’tezile kelâmcıları, ismete aykırı olduğu gerekçesiyle sihir hadisini de tenkit etmişlerdir:

1010 Zerkeşî, Bahru’l-muhît , VI, 253.
1011 Bkz. İbn Kuteybe, Te’vîl , s. 77.
1012 Buhârî, Salât, 1; Hacc, 76; Enbiyâ, 5; Müslim, İmân, 263.
1013 İbn Kuteybe, Te’vîl , s. 85.
1014 İbn Kuteybe, Te’vîl , s. 85, 86.
1015 İbn Kuteybe, Te’vîl , s. 87.

"Hz. Peygamber'e büyü yapıldı ve Zûervân (Zervân) kuyusuna konuldu."[1016] diye rivâyet ettiniz. Bu Allah'ın Peygamber'i hakkında caiz değildir. Çünkü sihir küfürdür ve sizin zikrettiğiniz gibi şeytanın işlerinden bir iştir. Böyle bir şey Allah onu koruduğu, melekleriyle ona işlerin iç yüzünü gösterdiği ve vahyi şeytandan koruduğu halde Hz. Peygamber'e nasıl ulaşır? Allah Teâlâ Kur'ân'da şöyle buyuruyor: "Ona ne önünden ne de ardından bâtıl yaklaşamaz."[1017] Sizin iddianıza göre buradaki "bâtıl" şeytandır.[1018]

Mu'tezile'ye atfedilen bu ifadelerde, mantıkî bir çıkarım hemen dikkat çekmektedir: Hz. Peygamber'e bâtılın yaklaşamayacağı Kur'ân'da bildirilmiştir. Bâtıl ise şeytandır. Sihir de şeytanın işlerindendir, o halde sihrin de Allah Resûlü'ne tesir etmemesi gerekmektedir. Bu istidlal, Hz. Peygamber'e şeytanın yaklaşamaz kısmına kadar kabul edilir. Bir hadiste "Şeytan insanların kanlarının ulaştığı her yere ulaşır."[1019] buyurulmuş, ancak Hz. Peygamber, "Bana vekil kılınan Şeytan teslim oldu." ifadesiyle şeytanın kendisine hiçbir zarar veremeyeceğini bildirmiştir.[1020] Yukarıdaki akıl yürütmenin, "sihrin tamamen şeytanın işlerindendir" bölümü ise mutlak mânâda kabul edilemez. Zira sihir ruhânî tıpla ilgili bir husustur; bu konudaki bilgiler ise günümüzde bile oldukça eksik ve yetersizdir. Sihir, büyük günahlardan olduğundan, diğer büyük günahlar gibi şeytana nispet edilmiş olabilir; yoksa şeytanın bizzat tesirinin bulunduğu bir iş olduğu öne sürülemez. Zira, şeytanın insanlar üzerinde cebrî bir yaptırımı ve yaratıcılık özelliği yoktur.[1021] Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de "Şurası muhakkak ki benim kullarım üzerinde senin hiçbir kesin yaptırım gücün (sultân) olmayacaktır." âyetinde de bu durum vurgulanmıştır.[1022]

Peygamberler içinde de Hz. Muhammed'in (s.a.s.), en hayırlı ve en

1016 Buhârî, Tıbb, 47.
1017 Fussılet (41), 42.
1018 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 120.
1019 Buhârî, İ'tikâf, 8, 11; Müslim, Selâm, 23-25.
1020 Müslim, Sıfâtu'l-münâfikîn, 69, 70; Ahmed b. Hanbel, I, 385, 401; Tahâvî, Müşkil , I, 101,102. (bab, 15)
1021 Bkz. Nesefî, Bahru'l-kelâm , s. 32, 33.
1022 el-İsrâ (17), 65; "Şeytanın hilesi çok zayıftır" en-Nisâ (4), 76 ve benzeri âyetler bu konuda hatırlatılabilir.

faziletli olduğu kabul edilmiştir.[1023] Bu nedenle diğer peygamberlerin üstünlüğünü bildiren hadisler reddedilmek istenmiştir.[1024] Hâlbuki bu hadislerin daha farklı anlaşılması mümkündür. Nitekim Tahâvî bu konudaki haberleri şu şekilde yorumlamıştır: Resûlullah (s.a.s.), kendisinin diğer bütün peygamberlerden üstün olduğunu bildiren hükümler gelmeden önce bunları söylemiş, kendisinin daha faziletli olduğunu anlatan âyetlerin indirilmesinden sonra kendisinin peygamberlerin en faziletlisi olduğunu beyan etmiştir.[1025] Bu konuda İbn Kuteybe, şu yorumu öne sürmektedir:

> "Beni Yunus b. Mettâ'ya üstün tutmayın, peygamberlerin birinin diğerinden hayırlı olduğunu söylemeyin."[1026] hadisini Resûlullah tevazu tarîkıyla söylemiştir. Şu âyet-i kerime onun Yunus b. Mettâ'dan daha hayırlı olduğunun delilidir: "Rabbinin hükmüne sabret, Yunus gibi olma."[1027] Onun bu hadiste şu mânâyı kastetmiş olması da mümkündür: Beni amel, bela ve imtihan cihetinden de üstün tutmayın. Çünkü amel ve imtihanın daha çetin olması üstünlük sebebi değildir. İsrailoğullarının imtihan ve mükellefiyetleri daha fazla olduğu halde İslâm ümmeti onlardan daha üstündür. Üstünlük Allah'ın fazl ve ihsanıyladır."[1028]

Yukarıdaki örneklerle su-i istimale açık olduğu görülen ismet sıfatına aykırılık iddiasının rivâyet farklılıkları ve sahih rivâyetler esas alınarak ve hadisler doğru anlaşılarak yapılması gerekmektedir. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in masumluğunu koruma, ismetini müdafaa iddiası, hatalı mukayese ve akıl yürütmelerle bazen bir kısım hadislerin reddedilmesine gerekçe yapılabilir. Meselâ, Resûlullah'ın (s.a.s.) son peygamber olması ve şeriatının hiçbir peygamber tarafından nesh edilmeyeceği kabul edilmiştir. "Mesîh'in ineceğini, domuzu öldüreceğini, haçı kıracağını ve helâli artı-

1023 İbn Fûrek, Mücerredü makâlâti'l-Eş'ârî, s. 180.
1024 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 88.
1025 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Tahâvî, Müşkil, III, 35-57; (ayrıca bkz. 154, 155, 156, 157 ve 158. bablar).
1026 Kâdî İyâz, eş-Şifâ, I, 265.
1027 el-Kâlem (68), 48.
1028 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 88.

racağını"[1029] bildiren hadisin bu dinî kaide ile çeliştiği ileri sürülmüş ve hadis reddedilmek istenmiştir.[1030] Hâlbuki, "Helâli artırır" demek. Kadınlarla ilgili dört evliliğe izin verilmişse, beşe altıya çıkarır demek değildir. Bunun anlamı Hz. Mesîh göğe yükseltilinceye kadar evlenmemiştir. Allah onu yeryüzüne tekrar indirince evlenir ve böylece Allah'ın ona helal kıldığı şeyi artırmış olur, demektir.[1031] Hz. Mesih, İslâm şeriatı ile amel edeceği için bu durum Hz. Peygamber'in son Peygamber, İslâm'ın da son din olmasıyla çelişmez.

Râfizîler ve Mu'tezile gibi bazı fırkalar, ismet konusuna ciddi mânâda önem verdikleri hâlde, paradoksal olarak, Peygamber'in (s.a.s.) hadislerine en fazla muhalefet edenler de, yine onlar olmuştur.[1032] Kanaatimizce, Râfizîler imamların masum olduğu fikrini benimsedikleri için, peygamberlerin ismetini önemli görmüşlerdir. Mu'tezile de peygamberliği inkâr eden veya yanlış anlayan gruplara karşı, nübüvveti ispat etmek maksadıyla, konunun üzerinde ısrarla durmuştur. Peygamberlerin ismeti Mu'tezile'ye göre, akıl delili ile sabit olduğu için ismete aykırı olduğu zannedilen hadisler "aklî ilkelere ve akıl yürütmeye"[1033] aykırı bulunarak tenkit edilmiştir. Onlar, Hz. Peygamber'e nispet edilmesini uygun bulmadıkları nitelikleri veya fiilleri ihtiva ettiğini ileri sürdükleri hadisleri kabul etmedikleri gibi, bazı âyetleri de yine aynı gerekçeyle tevil etmişlerdir.[1034] Muhtemelen peygamberlik için belirledikleri "ismet" sıfatının zedelenmemesi için bu tür rivâyetleri, tevil etmeden reddetmeyi uygun bulmuşlardır. Ancak, Allah Teâlâ hakkındaki tenzih prensiplerinde olduğu gibi bu ilke de ideolojik yaklaşımlarına perde olmuş gibidir. Birçok hadisi tenzihe aykırıdır diye kabul etmedikleri gibi, birçok hadisi de ismete aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.

1029 Ahmed b. Hanbel, II, 240; Beğavî, Şerhu's-sünne, VIII, 34.
1030 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 126.
1031 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 126.
1032 İbn Teymiyye, Der'u te'âruzi'l-akl, V, 285; Muhammed el-Arûsî, el-Mesâilü'l-müştereke, s. 264.
1033 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 77.
1034 Bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 62.

2. Ahlâk Alanında Hadisin Değeri

Mu'tezile'nin beş prensibi (usûl-i hamse) arasında tevhid ile diğer üç prensibin kendisine ircâ edilebileceği adalet prensibi, bu mezhebin bütün düşünce sisteminin temelini oluşturur.[1035] Dolayısıyla bu mezhep mensupları, öncelikle tevhîd ve adlin bilinmesi gerektiğini belirtmişlerdir.[1036] Onlara göre, önce sıfatlarıyla birlikte Allah Teâlâ'nın, daha sonra da kullarını mükellef kıldığı fiillerin bilinmesi gerekir. Sıfatların bilinmesi "tevhîd", kullarını mükellef kıldığı fiillerin bilinmesi ise "adl"dir.[1037]

Mu'tezile'nin ahlâk anlayışının ise şu iki esasa dayandırdığı görülmektedir: Birincisi, anılan adalet ilkesi, ikincisi ise, aşırılıktan kaçınma ve ortayı bulmadır (vasatîlik). Onlar, adalet ilkesi çerçevesinde, Allah Teâlâ'nın adaletini, Hz. Peygamber'in fiillerini ve ashâbın davranışlarını sorgulamışlardır. Akla dayanan bir ahlâk sistemi kurmak maksadıyla da felsefecilerin ahlâk felsefesinin temelini oluşturan "vasatîlik" esasına dayalı "fazilet" teorilerini geliştirmişlerdir. Bu kısımda önce, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin "adalet" anlayışı, buna dayanılarak tenkit edilen hadisler ele alınacak; daha sonra da akla dayanan vasatî (orta) ahlâk görüşünün bazı hadislerin müşkil kabul edilmesine etkisi incelenecektir.

a. Adalet ilkesi ve ahlâkın aklîliği

Ehl-i Sünnet, Allah'ın Âdil olduğunu mülkünde dilediği gibi tasarruf edeceğini dilediğini yapacağını ve istediği şekilde hükmedeceğini söylemiş ve adli şöyle tanımlamıştır: "Bir şeyi yerli yerine koymak, mülkde, irade ve ilme göre tasarruf etmektir."[1038] Adl, zulmün karşıt anlamlısı olarak düşünülmüş ve Allah Teâlâ'nın hiçbir fiilinde zulüm bulunmadığı, her fiilinin O'nun "âdil" sıfatına uygun olduğu kabul edilmiştir. Ayrıca onlar, "Allah Teâlâ, dinî işlerimizde vasat olanı adl menzilesi kılmış; aşırılıktan nehyetmiştir."[1039] diyerek vasatîlik ile adalet arasındaki ilişkiye işaret etmişlerdir.

1035 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 21, 22.
1036 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 21, 22.
1037 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 23.
1038 Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal , I, 52; Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ilmi'l-kelâm , I, 142.
1039 İbn Kuteybe, el-İhtilâf fi'l-lafz, s. 40.

Mu'tezile ise, insanların kendi fiilerinin yaratıcısı olduğunu kabul ettiği için, "adl"i, "aklın hikmet olarak iktiza ettiği şey" veya "fiilin doğru ve maslahata uygun bir şekilde olması"[1040] şeklinde tanımlamıştır. Kâdî Abdülcebbâr ise, adli "iyi (hasen) olan fiilin yapılması" şeklinde tarif etmiştir.[1041] Bu tanımlardan da görüldüğü üzere, hüsün-kubhun aklîliği meselesi teorik, adalet-zulüm meselesi de fiillerle ilgili -pratik hayata ilişkin- bir tartışmadır. Mu'tezile'nin adalet kavramına bu derece önem vermesinin nedeni, insanın dinî ve ahlâkî yükümlülük ve sorumluluğunu mantıkî bakımdan tutarlı bir ahlâkî zemine oturtmaktır.[1042] Onlar, "adl" kavramı ile öncelikle şu iki şeyi kastetmişlerdir: Kulun irade hürriyeti ve Allah Teâlâ'nın Âdil ve zulümden uzak olduğu.[1043] Adl prensibine dayanarak, Allah Teâlâ'nın bazı fiillerini sınırlamak istemişler ve "Adl, Allah Teâlâ'nın çirkin fiilleri yapmamasıdır."[1044] demişlerdir. Buna göre, Allah Teâlâ Âdil olduğu için aklın çirkin kabul ettiği işleri yapmamalıdır. Kader ve şefaât konusunu kabul etmemelerinin temel nedeni işte bu anlayışlarıdır. Buna göre, Allah Teâlâ'nın adaleti insanların bir kısmını kayırma mânâsı içeren şefaâtı kabul etmeye engel olmaktadır.[1045]

Mu'tezile, özellikle adl prensipleri çerçevesinde ahlâka vurgu yapmış, yine diğer dört usûllerinde de âdeta din ile aklî ilkelere dayanan ahlâk anlayışlarını uyuşturmaya çalışmıştır.[1046] Onlar, Allah'ın emir ve nehiylerinin ahlâkî kıymetlere tabi olduğunu öne sürmüşlerdir; Ehl-i Sünnet ise dinin kudsiyetinin, dinin beşerî ahlâk ölçülerinden müstakil olmasını gerektireceğini öne sürmüştür.[1047] Bu bağlamda Mu'tezile, entellektüalizm ile ahlâkçılığı mezcetmeye çalışmıştır, denebilir.[1048]

Mu'tezile, hüsün ve kubuh aklîdir derken, iyilik ve kötülük akıl ile bi-

---

1040 Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal , I, 52; Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ilmi'l-kelâm , I, 142.
1041 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 616.
1042 Çağrıcı, "Ahlâk" md., DİA, II, 4.
1043 Muhammed Imâra, Teyyâratü'l-fikri'l-İslâmî, s. 48, 49.
1044 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 21.
1045 Mu'tezile'nin şefaâtı kabul etmemesi konusunda bilgi için bkz. Eş'ârî, Makâlât, s. 474.
1046 Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ilmi'l-kelâm , I, 171.
1047 Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ilmi'l-kelâm , I, 351.
1048 Hodgson, İslâm'ın Serüveni , I, 349 (dipnot).

linir mânâsını kastetmiştir.[1049] Hatta onlar, insanların fiillerindeki hikmet vecihlerini bazen "akıl" diye nitelendirmişlerdir.[1050] Eşyanın ilk yaratılışında, hikmet üzerine yaratıldığını, eşyanın aslında (varlığında) hüsün ve kubhun bulunduğunu kabul etmişlerdir.[1051] Bu nedenle, "Eşyanın yaratılışında bulunan bu hikmetler akıl ile idrâk edilmez ise, yani yapılan fiilin akıl ile "hasen" (iyi/güzel) olduğu bilinmez ise kişi yaptığı işten bir sevap kazanamaz." demişlerdir.[1052] Bu durumda herhangi bir iş, menfaat kazanmak veya zarardan kurtulmak için yapılırsa, kişiye bir sevap kazandırmayacaktır; ancak, o işin hasen olduğu kâmil bir akıl ile (büluğ yaşına gelmiş kişinin aklı) bilindiği takdirde, sevap kazanılacak ve övgü hak edilmiş olacaktır.[1053]

Kader konusu ilk tartışılmaya başlandığı andan itibaren insan hürriyeti (irade) ile akıl arasında bir alâka kurulmuştur.[1054] Bu nedenle Mu'tezile'nin akılcılığının temellerini, kader hakkındaki tartışmaların ilk çıktığı dönemlere kadar götürmek mümkündür. Mu'tezile'nin irade ile akıl arasında alâka bulunduğunu söylemesi, neticede onları, zararlı şeylerden kaçınmanın akıl ile vacip olduğu görüşüne götürmüştür.[1055] Mu'tezile'ye göre, övgü iki şekilde gerçekleşir: Birincisi, vacip olan bir şey, akıl ile de vacip olduğu bilinerek yapılır ve güzel olan bir şey de yine akılda güzel olduğu bilinerek yapılırsa kişi fiilinden dolayı övgüyü hak eder. İkincisi ise kişi, kötü (kabîh) bir fiili aklıyla çirkin olduğunu bildiği için terk ederse yine övgüyü hak eder.[1056] Mu'tezile'nin iddia ettiği bu fikirlerin kabul edilmesi mümkün değildir. Zira, ahlâkî fiiller, izafîdir. Bu durumda aklın bu değişkenlikleri de dikkate alarak her zaman ve mekânda bütün insanlar için geçerli olabilecek ahlâkî kriterleri belirlemesi mümkün gözükmemektedir. Akıl, bazen insanların işlerinin yönetimi ve dünyevî hayatlarının tanzimi ile alâkalı maslahat ve mefsedetleri bile anlamada aciz kalır.[1057]

1049 Tehânevî, Keşşâf, II, 1034, AKL md.
1050 Kâdî Abdulcebbâr, el-Muğnî, XI, 91.
1051 Kâdî Abdulcebbâr, el-Muğnî, XI, 92 vd.
1052 Kâdî Abdulcebbâr, el-Muğnî, XI, 514.
1053 Kâdî Abdulcebbâr, el-Muğnî, XI, 514.
1054 Hüsnî Zeyne, el-Akl inde'l-Mu'tezile, s. 91.
1055 Ebû'l-Hüseyn, el-Mu'temed, II, 584.
1056 Kâdî Abdulcebbâr, el-Muğnî, XI, 508.
1057 Muhammed el-Abde, Târık Abdulhalîm, el-Mu'tezile beyne'l-kadîm ve'l-hadîs , s. 29.

Mu'tezile'ye göre, yalan, zulüm ve cehâlet gibi fiillerin kötü olduğu akıl ile bilinir. Nakil ile bilinenler ise, ibadetler ve vaciplerdir.[1058] Mu'tezilî kelâmcılar vahyin haber verdiği bilgilerin doğruluğuna kesin kes inanmakla birlikte, emaneti iade etmek, borcu ödemek, nimete şükretmek gibi ahlâkî vazifelerin iyiliği ve gerekliliğinin akla dayandığını kabul etmişlerdir. Onlara göre akıl ve din fiillere değer yüklemez, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri ortaya çıkarır.[1059] Ancak ister dinî (sem'î) olsun ister aklî olsun, bütün mükellefiyetlerin akla uygun olacağı açıktır. Muamelat ve zarar ve fayda ile ilgili hükümler de böyledir. Berâhîme'nin iddia ettiği gibi, dinî emirlerin akla aykırı olduğu doğru değildir.[1060] Yerine getirilmesi gereken vacipler, terk edilmesi gereken çirkin fiiller ve yapılması iyi olan güzel şeyler gibi insanların mükellef oldukları her şey akıl ile kabul edilebilir olmalıdır.[1061] Câhız, ahlâkın kaynağı hakkında şöyle demektedir:

> "Bir şeyin haram olduğu birkaç vecihten bilinir: Birinci grup, bu da kendi içinde ikiye ayrılır; birincisi, yalan, zulüm ve sözünden dönme gibi işlerdir ki, bunların hiçbir açıdan helal olması mümkün değildir. İkincisi, akılla haram olduğu bilinenlerdir. Mesela, küçük bir çocuğu öldürmek gibi. Allah, bunun çirkin olduğuna akılda bir bedahet kılmıştır. İşte bunlar haricî herhangi bir illetten dolayı değil, bizatihi haram kılınmış şeylerdir. İkinci grup, teabbüd tarikıyla haram kılınan şeylerdir. Bunların bir kısmı da, ceza olarak haram kılınmıştır; ayrıca imtihan ve ihtibar mânâsı da taşımaktadırlar. Üçüncü grup ise, bazı peygamberlerin kendi nefislerine birtakım şeyleri haram kılması ile olur."[1062]

Felsefeciler ve Mu'tezile, akla dayanan bir ahlâk anlayışını benimsedikleri için, sahâbe-i kirâmın bazı tutumlarını[1063] ve Hz. Peygamber'in bazı söz ve fiillerini tenkit etmişlerdir. Meselâ, Aristo'nun kitaplarını okuduğu ve fikirlerine itibar ettiği söylenen Muhammed b. Cehm el-Bermekî, Resûlullah'ın (s.a.s.) "Hayvanınıza tökezleyince vurun, (ürküp) kaçmaya

1058 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 25.
1059 Çağrıcı, "Ahlâk" md., DİA, II, 4.
1060 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 31, 32.
1061 Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf, s. 32.
1062 Câhız, Hayevân , IV, 62, 63.
1063 Nazzâm'ın bazı sahâbîlere yönelttiği tenkitler için bkz. İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 38-40.

başladığı zaman vurmayın."[1064] sözünü duyunca, bu hadisin hükmünü şöyle tenkit etmiştir: "Ben derim ki, tökezleyince de kaçınca da hayvana vurmayın."[1065] Burada açıkça görüldüğü gibi, o, Hz. Peygamber'in fiilini kendi ahlâk anlayışıyla çeliştiği için tenkit etmiştir. Hâlbuki, tökezleyen bir hayvana vurulması bazı durumlarda hem biniciyi hem de hayvanı önemli tehlikelerden kurtarabilir.[1066] Burada önemli olan, İbn Kuteybe'nin de ifade ettiği gibi hadisin sahih olması veya olmaması değildir, asıl dikkat çeken husus, Muhammed b. Cehm el-Bermekî'nin Hz. Peygamber'in emrettiğini söylediği bir hadisi kendi ahlâkî kanaatini öne sürerek tenkit etmesidir. Yine o, aklî ve psikolojik gerekçeler öne sürerek, insanların diğer insanlara teşekkür etmesinin gerekli olmadığını öne sürmüştür. Hâlbuki o, bu sözüyle, "İnsanlara teşekkür etmeyen, Allah'a teşekkür etmez."[1067] hadisine muhalefet ettiği gibi[1068], bütün toplumlarda hüsn-ü kabul görmüş bir ahlâki ilkeye de karşı gelmiş olmaktadır.

Yine Mu'tezile imamları, adalet ilkesine uygun olmadığı gerekçesiyle hayvanların mükellef olmadıkları hâlde fısk ile nitelendirilmesinin ve cezalandırılmasının hatalı olduğunu öne sürmüşlerdir.[1069] Meselâ, "Beş fasık vardır ki, ihramlı ve ihramsız iken öldürülür. Bunlar karga, çaylak, köpek, yılan ve faredir."[1070] hadisinin "başının sonunu ifsad ettiği" iddia edilmiştir. Zira hadiste önce hayvanların öldürülmesi emredilmiştir ki bu hüküm teabbüdî olduğu için kabul edilir. Ayrıca bu hayvanlar "fâsık" olarak nitelendirilmiştir ki, "bu hayvanların fâsık olmalarından dolayı öldürülmesinin uygun olmadığı, zira fısk ve hidâyet vasıflarının hayvanlarda bulunmasının mümkün olmadığı"[1071] öne sürülmüştür. Zira Mu'tezile'ye göre bu nitelikler, yalnızca akıllı ve mükellef olan varlıklarda bulunur. Yine aynı nedenle Mu'tezile, mükellef olmayan canlı ve cansız varlıkların âhirette cezalandı-

1064 krş. İbn Adî, el-Kâmil, IV, 1642.
1065 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 53.
1066 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 53. 54.
1067 Ebû Dâvud, Edeb, 11; Ahmed b. Hanbel, II, 203; Beyhâkî, Sünenü'l-kübrâ, IV, 182.
1068 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 53.
1069 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 99.
1070 Buhârî, Cezâu's-sayd, 7; Ahmed b. Hanbel, I, 257; II, 52.
1071 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 99.

rılmasını da adalet ilkesine aykırı bulmuştur. Meselâ, Ebû Seleme, Ebû Hureyre'den rivâyet etmiştir ki, Resûlulllah (s.a.s.) "Güneş ve ay kıyamet günü dürülmüş (iğdiş edilmiş) iki öküz (gibi) ateşe konulurlar."[1072] buyurmuştur. Hasanu'l-Basrî "onların dini nedir ki (azap olunsunlar)?" dedi. Ebû Seleme (kızgın bir şekilde) "Ben sana Resûlullah'dan hadis rivâyet ediyorum!" demiştir. Bunun üzerine, Hasanu'l-Basrî susmuştur.[1073] Bu hadisi "nazar ve akıl delilinin" reddettiği söylenmiştir. Güneş ve ayın mükellef varlıklar olmadıkları halde, azap edilmelerini uygun bulmamışlardır. Bu mânâya geldiğini düşündükleri için de yukarıdaki hadisi kabul etmemişlerdir.[1074] İbn Kuteybe, güneş ve ayın her ikisinin de ateşten yaratıldığını, bu nedenle de tekrar ateşe döndürülmelerinin onlara azap vermeyeceğini söyleyerek yukarıdaki iddiayı cevaplamıştır.[1075] Tahâvî ise hadisi daha farklı bir şekilde yorumlamaktadır:

> "Hasan, Ebû Seleme'nin bu hadisini kabul etmedi. Muhtemelen onun kalbine güneşle ayın cehenneme azap edilmek için atılacağı geldi. Ebû Seleme de onu cevaplamadı. Ebû Seleme'nin yerine biz cevap verelim. Güneş ve ay azap görmek için değil, cehennem ehline azap etmek için, dürülüp cehenneme konulur. Onlar Allah Teâlâ'nın diğer melekleri gibi, cehennem ehline azap ederler. Şu âyeti görmüyor musunuz: "Onun başında, iri gövdeli, sert tabiatlı Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildiklerini yapan melekler vardır."[1076] Hadiste geçen "akr" hakikat anlamında kullanılmamış, "istiare" tarîkıyla kullanılmıştır. Gerçekten onlara "akrın" girdiği söylenemez. "Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Bunlardan her biri belli bir yörüngede akmaya devam ederler."[1077] Âyet-i kerimede bildirildiği gibi, onlar bu dünyada yörüngelerinde akıyorlardı. Sonra kıyamet gününde, diğer müvekkel

1072 Buhârî, Bed'u'l-halk,4; Hadis hakkındaki teviller için ayrıca bkz. İbn Hacer, Feth, XIII, 19, 20.
1073 Tahâvî, Müşkil , I, 170.
1074 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 80.
1075 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 80.
1076 et-Tahrîm (66), 6.
1077 Yâsin.(36), 40.

melekler gibi cehennemde müvekkel melek haline gelirler. Böylece dünyadaki akıp gitmeleri bitmiş, iki ihtiyar hasta gibi olmuş olurlar. Onlara bu sebeple "akîr" denilmiştir."[1078]

b. Ahlâkta fazilet kuramı ve vasatîlik

Mu'tezile bilginleri, ahlâkı, aklî bir olgu olarak değerlendirmişlerdir. Ahlâkî esasları akla dayanarak belirlemeye çalışmışlar; bunun sonucunda farkında olmadan seküler bir ahlâk anlayışını benimsemişlerdir. Onların bazı meselelerin tenkidinde son derece ölçüsüz davranmalarının temel sebeplerinden birisi de, din dışı bir alanda geliştirdikleri bu ahlâk anlayışlarıdır.[1079] Allah'ın emir ve nehiylerini, şerî nassları beşerî ahlâkî kriterlerle mukayese yolunu tutmuşlar ve bunun sonucunda da birçok nassı inkâr etmişlerdir. Kaderi ve şefaatı kabul etmemeleri, hep bu ahlâkcı yaklaşımlarının bir sonucudur. Mu'tezile'nin önem verdiği "vasatîlik" (dengeli ve mu'tedil olma) de işte bu ahlâk anlayışlarının neticesinde ortaya çıkmış bir kavramdır. Onlar ahlâkî faziletlerde ifrâta karşı olmuşlardır[1080]; bu konuda o kadar ileri gitmişlerdir ki, birçok meselede "vasatîlik"i en iyi çözüm kabul etmişlerdir: "İki farklı rivâyet olduğunda kıyas, iki rivâyetin ortasının alınmasını ve iki işin ortasının bulunmasını gerektirir." demişlerdir. Bu nedenle meselâ, Hz. Ali'nin yaşı ile alâkalı ihtilaflı haberlerden, yaşının az ve çok olduğunu bildirenlerin alınmaması, ikisinin ortasını bildiren rivâyetin tercih edilmesi gerektiğini öne sürmüşler ve "en âdil olan da budur" demişlerdir.[1081]

Mu'tedil olmak ve dengeli davranmak dinî emirlerdendir. Bu nedenle itidâlli davranma sahâbe-i kirâm ve tâbiûn imâmlarının da genel hususiyetidir. Fitne olayları karşısında, sahâbîlerin birçoğu tarafsız kalmayı tercih etmişlerdir. Fitne olayları neticesinde ortaya çıkan fikrî tartışmalarda da ashâb orta yolu tercih etmiş, ifrat ve tefritten uzak durmuştur. Bu tavrı ilk defa aklî dellillerle savunan ise Hasan el-Basrî olmuştur. Hasan el-Basrî'nin

---

1078 Tahâvî, Müşkil , I, 172.
1079 Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ilmi'l-kelâm , I, 351.
1080 Câhız, el-Osmâniyye, s. 11.
1081 Câhız, Makâletü'l-Osmâniyye , s. 20, 21; a.mlf., el-Osmâniyye, s. 5; Hz. Peygamber'in Mekke'de kaç sene kaldığı hakkındaki farklı rivâyetleri de aynı yöntemle çözümlemiştir. a.mlf., el-Osmâniyye, s. 42.

savunduğu bu görüşler daha çoşkulu, keskin ve akılcı bir şekilde Vâsıl b. Atâ tarafından dile getirilince, Mu'tezile mezhebinin ilk temelleri atılmış oldu. İşte daha başlangıçta Mu'tezile'nin temel özelliklerinden birisi söz konusu vasatîlik prensibi olmuştur.

Her ne kadar ifrat ve tefritten uzak olma, İslâm'ın da üzerinde durduğu, önem verdiği bir esas olsa da, Mu'tezile'nin bu vasatî ahlâk anlayışı daha ziyade Yunan felsefesine dayanmaktadır. İslâm felsefecileri, gerçekte Aristo'nun ifrat ve tefritin ortası olarak tanımladığı "fazilet" kavramını geliştirmeye çalışmışlardır.[1082] Bu anlayışta ahlâkî muhteva akılla belirlendiği için, sonuçta akıl ile nasslar karşı karşıya getirilmiş olmaktadır. Câhız, Mu'tezile'nin vasatîlik prensibini şu sözleriyle açıklamaktadır:

> "(Haddizatında Şâri'nin) yasaklaması, ölçüyü aşan her şey için söz konusudur. Az konuşmak, yanlış sözler söylemek kınanmıştır. Allah Teâlâ'nın dini, tefrit ve ifrata düşenlerin ortasıdır. Bu konuda aralarına başka sözler karıştırılmış ve illetli birçok hadis vardır. Rivâyet edilir ki adamın biri Ahnef'in yanında hayayı övdü. Ahnef dedi ki: "Bazen haya zayıflık sebebi olur". Hâlbuki hayır şerrin sebebi olmaz, ancak haya belirli bir ölçünün adıdır. Bunun fazlasını ise sen dilediğin gibi adlandırabilirsin. Meselâ, cömertlik, belirli bir ölçüye kadardır. Bundan daha fazlasına ise isrâf denilir."[1083]

Mu'tezile mezhebi mensupları bu vasatîlik ve adalet ilkesinde o kadar ileri gitmişlerdir ki, Allah Teâlâ'nın fiillerini bile söz konusu ölçülerle kısıtlamaya, âdeta O'na da bir sınır tayin etmeye kalkışmışlardır. Nitekim Nazzâm, Allah Teâlâ, cennetliklerin nimetini eksiltemeyeceği gibi cehennemliklerin azabını da artıramaz; çünkü, bunları artırma aksiltme zulümdür görüşünü öne sürmüştür.[1084] Nazzâm, akıl ile belirlenen adalet ve zulüm gibi kavramlarla, Allah Teâlâ'nın fiillerini ve yaratıcılığını sınırlandırmaya çalışmış; dini aklın karşısında pasif bir konuma itmiştir. Böylece Mu'tezile kelâmcıları itikadî konularda olduğu gibi muemalât bahislerini ve ahlâkı da aklîleştirmeye çalışmışlardır.

1082 Watt, Müslüman Aydın, s. 52.
1083 Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn , I, 174, 175.
1084 Bağdâdî, el-Milel ve'n-nihal, s. 92.

Mu'tezile'nin ahlâkî olanın akıl ile bilineceğini öne sürmesi neticede onları, bazı nassları kabul etmemeye götürmüştür. Ahlâkî açıdan tenkit edilen hadislerin de çoğunlukla kadın ve evlilik gibi ahlâkî kriterlerin çabuk değişim gösterdiği konularda olması da ilgi çekicidir. Meselâ, Hz. Peygamber, Necâşî'ye gönderdiği hediyeler geri dönerse, onları Ümmü Seleme'ye vereceğini söylemiştir. Sonra geri gelen bu hediyeleri hanımları arasında paylaştırmıştır.[1085] Bu haberlerde, Hz. Peygamber'in va'dine hulf ettiğini gösteren bir durum vardır (haşa), bu ise onun ahlâkına uygun değildir, denilerek itiraz edilmiştir. Hâlbuki Hz. Ümmü Seleme, muhtemelen kendi isteğiyle hediyelerin paylaştırılmasını kabul etmiştir.[1086] İkinci bir örnek de yine kadın ve evlilik ile ilgilidir: Evlenmek için kendisini Hz. Peygamber'e bağışladığını söyleyen bir kadını Hz. Peygamber, sahâbîlerinden birisi ile evlendirmiştir.[1087] Kadın başka birisiyle evlendirilmeyi istemediği hâlde, Hz. Peygamber'in onu başka bir kişiye nikahlamasını bildiren hadisin kabul edilemeyeceği öne sürülmüştür.[1088] Bu iddianın arkasında öncelikle ahlâkî endişeler bulunduğu, kendi dönemlerinde hâkim olan kültür ve ahlâkî kabullerden hareketle insanların özellikle kadın, âile ve evlilikle ilgili konulardaki bazı hadisleri tenkit ettikleri görülmektedir. Hadisi tenkit etmek isteyen kişiler, hadisin kendilerine göre doğru olduğunu zannettikleri belirli bir mânâsını esas alarak, insanların en fazla hassas olduğu ahlâk duygusunu harekete geçirerek bazı hadisleri reddetmişlerdir. Hâlbuki hadisin farklı rivâyetlerinde kadın, kendisini Hz. Peygamber'e hibe ettiğini ve görüşüne göre hareket etmek istediğini söylemiştir.[1089] İfadenin mutlak bırakılması sebebiyle de Hz. Peygamber, onu bir başkasıyla evlendirmiştir.[1090]

Resûlullah (s.a.s.), estetik hususlarda da ashâbına örnek olduğu, bu nedenle kendisine, insanların genel beğenilerine aykırı bir fiilin nispet edil-

---

1085 Tahâvî, Müşkil , I, 323.

1086 Tahâvî, Müşkil , I, 326, 328; nitekim hadisin diğer kitaplardaki rivâyeti bu tevili teyit ed - cek şekildedir krş. Ahmed b. Hanbel, VI, 404; Hâkim'in sahih dediği bu hadis hakkında Zehebî, münker bir rivâyettir der bkz. Hâkim, Müstedrek , II, 188.

1087 Müslim, Nikâh, 76.

1088 Tahâvî, Müşkil , VI, 272 vd.

1089 Buhârî, Nikâh, 50.

1090 Tahâvî, Müşkil , VI, 273-275.

mesinin uygun olmayacağı kabul edilmiştir. Nitekim o, bir hadislerinde "insanların tek nalınla yürümelerini yasaklamıştır."[1091] Çünkü tek nalınla yürümek, kişinin insanlar nezdinde alay konusu olmasına neden olabileceği için, "nehy olmasa da, bu gibi şeylerden kaçınmak vaciptir"[1092] denilmiştir. Ancak zayıf bir haberde, Resûlullah'ın (s.a.s.) tek nalın giydiği nakledilmiştir.[1093] Tahâvî, bu haberin zayıf olduğunu, Hz. Peygamber'in tek nalınla dolaşmayı yasaklayan sabit hadisleri ile teâruz etmesinin mümkün olmadığını; bu nedenle de reddedilmesi gerektiğini söylemiştir.[1094] Ancak İbn Kuteybe, zayıf rivâyetleri yorumlamakta bir sakınca görmediği için, bu haberi şu şekilde yorumlamıştır:

> "İki mest, iki ayakkabı gibi çift olarak kullanılan giyeceklerden, birisinin bırakılarak diğerinin tek olarak kullanılması ayıp ve çirkin karşılanır... Ancak bir kişinin ayakkabısının birinin bağı koptuğu zaman onu tamir ettirinceye kadar bir iki adım tek ayakkkabı ile adım atması çirkin görülen, kabul edilmeyecek bir iş değildir."[1095]

Hadisin aklî konulardaki değerinin ele alındığı bu bölüm değerlendirildiğinde aklın fizik ötesi ve teabbüdî konularda yeterli ve tek başına bir değerinin olmadığı, bu konuların ancak vahiyle bilinebileceği ortaya çıkmıştır. Aklın tek başına metafizik alanında yeterli olmadığı gibi, akla dayalı geliştirilen itikat ve ahlâk teorilerinin de bir geçerliliği olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu geçersiz teorilere dayanarak vahyin yargılanması anlamını içeren iddialara girişmenin isabetli olmadığı görülmektedir. Bunun isabetsizliğinin en açık delillerinden birisi bu tür teorilerin kendi aralarında sürekli ihtilaf ve çelişki içinde bulunması, zamanla değişmesi aynı gruptaki kişiler tarafından bile sürekli eleştirilmesidir. Kur'ân ve Sünnet'in akla dayalı metafizik ve ahlâk anlayışlarıyla tenkit edilmesi birçok nassın ya reddine ya da hatalı yorumlanarak ihmal edilmesine neden olacaktır. Aklın bu alanlarda kullanılmasının hatalı bir metot olduğunu söylemek mümkün değildir.

1091 Müslim, Libâs, 69, 71; Tirmizî, Libâs, 34.

1092 Tahâvî, Müşkil , III, 389.

1093 Tirmizî, bu haberi "Tek nalınla yürüme hakkındaki ruhsat" başlığı altında rivâyet etmiştir. Mevkûf bir haberdir. Tirmizî, Libâs, 36.

1094 Tahâvî, Müşkil , III, 388, 389.

1095 İbn Kuteybe, Te'vîl , s. 75.

Ancak aklın ve aklî metotların yardımıyla bilinebileceklerin sınırının iyi çizilmesi son derece önemli bir husustur. Bu durumda özellikle teabbüdî konularda (dinî emirlerde), Allah'ın sıfatları, kader ve benzeri İlahiyat meselelerinde ahlâk ve nübüvvetle alakalı hususlarda vahye dayanan Nebevî bilginin önceliği olduğu unutulmamalıdır.

SONUÇ



Rivâyet asrında bazı hadisler "haber, duyu ve akıl" delilleriyle çeliştiği gerekçesiyle reddedilmiştir. İslâm âlimlerinin söz konusu delillerin mahiyeti ve değeri hakkındaki görüşleri, onların hadisleri kabul ve reddini de doğrudan etkilemiştir. Mu'tezile olsun diğer İslâm fırkaları olsun, teorik olarak sünnetin hücciyetini asla reddetmemişlerdir. Lâkin, Mu'tezile'nin akla, bir kısım felsefecilerin de duyum ve tecrübeye aşırı derecede önem vermesi, neticede onların bazı hadisleri söz konusu delillere aykırı oldukları gerekçesiyle reddetmelerine sebep olmuştur.

Mu'tezile kelâmcıları ve felsefeciler, nassları kendi dünya görüşleri çerçevesinde ele almışlar ve değerlendirmişlerdir. Onların bir konudaki hadisi akla veya duyulara aykırı bulduğu veya ihtilaflı olduğu için reddetmesinin gerçek sebebi çoğu kez, söz konusu hadisin, kendi meslek ve meşreplerinde esas kabul ettikleri görüşlerle çelişmesidir. Bunun en müşahhas örnekleri tabiat felsefesi ile ilgili bazı teorilerin esas alınarak, bu teorilere uygun olmayan hadislerin reddedilmesinde görülmektedir. O dönem bilginlerine orjinal gelen Yunan felsefecilerinin bazı görüşleri tenkit edilmeden benimsenmiş ve nassların kabulünde ve yorumunda bu görüşlerden istifade edilmiştir. Meselâ, cevher-araz kavramları ve hayvanların, yerine getirilmesi irade ve akıl gerektiren karmaşık hususları yapamayacakları, bunun onların tabiatına aykırı olduğu görüşü (icâdü't-taba'î) esas alınarak bir kısım hadisler reddedilmiştir. Yine dönemin bazı hekimleri tıp ilmine aykırı buldukları hadisleri tenkit etmiş ve reddetmiştir. Hekimler tarafından tenkit edildiği için, müşkil kabul edilen söz konusu hadisler hakkında senedleri sahih olduğu için Sünnî âlimler de kimi zaman lafzî anlamının dışında farklı yo-

rumlar yapmak durumunda kalmışlardır. Ancak hadislerin tenkidinde esas alınan teorilerin hatalı olduğunun ortaya çıkmasıyla bu tür yorumların bir mânâsının olmadığı da anlaşılmıştır.

Hz. Peygamber'in geçmiş milletler ve dönemlerle ilgili bazı hadisleri tarihî haberlere aykırı olduğu için reddedilmiştir. Hatta kimi zaman hadisler, Tevrât'taki tarihî bilgilerle uyuşmadığı için reddedilmiş veya tevil edilmiştir. Günümüzde geçerliliğini tamamen yitirmiş kâinatın yaratılışı ile ilgili Tevrat kökenli bilgilere dayanılarak hadislerin reddedildiği bile olmuştur. Bunun yanında bazı hadislerde, tarihî bilgilere kaynaklık eden şiir, emsâl ve kıssalar gibi gayrı dinî rivâyetlerle karşılaştırılmıştır. Teorik olarak, bu tür rivâyetler ile hadisler arasında pek fark görmeyen Mu'tezile kelâmcılarının, bu karşılaştırmalar neticesinde, hadisler hakkında tarihî bilgilerle çelişki iddiasını öne sürmemiş olmaları da dikkat çekici bir durumdur. Yine onların istikbal haberlerini reddetmemesi, hatta bunu peygamberliğin en önemli delillerinden kabul etmesi de üzerinde durulması gereken bir durumdur.

Hadisler hakkındaki tartışmalar daha çok "akıl delili"ne dayanılarak yapılmıştır. Bu dönemde, akıl hakkındaki tartışmaların yeni başlamış olması, aklî delillerin değerinin tam bir mutabakatla belirlenmemiş olması sebebiyle, bazı hadisler aklî ilkelere ve akla aykırı olduğu için reddedilmiştir. Ancak hadislerin aklî ilkelere aykırı olduğu için reddedilmesi, daha çok bir dil ve anlatım problemi olarak görünmektedir. Felsefeciler Yunan dilinin ve mantığının kurallarına göre belirlenmiş birtakım kaidelerle, Arap dilinin en fasîh örnekleri olan hadis metinlerini tenkit etmişlerdir. Hatta hicrî III. asırda tercümelerin tesiriyle belirli çevrelerde ortaya çıkmış ilim dili esas alınarak, hadis metinlerinin müşkil olduğunun öne sürülmesi de oldukça önemli bir husustur. O dönemde yaşayan ilim adamlarının belki de bu durumun farkına varmadan yaptıkları bir kısım tenkitlerin, sosyo-kültürel etkenlere dayanılarak yapıldığı, diğer bir kısmının ise mezhebî kaygılarla yapıldığı bugün daha iyi anlaşılmaktadır.

Hadislere yönelik aklî tenkitler daha çok tevhid-nübüvvet gibi kelâmî konularda ve ahlâkî konularda olmuştur. Her iki alanda da aklı hâkim kabul eden Mu'tezile ve benzeri fırkalar, söz konusu hususlarla ilgili birçok hadisi akla aykırı buldukları için reddetmişlerdir. Çeşitli fırkaların orta-

ya attığı tevhid ve nübüvvet ile ilgili tartışmalar Sünnî âlimler tarafından doğrudan dikkate alınmadığı için, İbn Kuteybe'den önce bu tür iddialara cevap verildiğine pek rastlanmamaktadır. İbn Kuteybe'nin itikadî konulardaki hadislere yönelik iddiaları cevaplandırması ile başlayan dönemde, Ehl-i Sünnet'in bu konulardaki görüşleri de olgunlaşmış; bu tartışmalar Ehl-i Sünnet kelâmının olgunlaşmasına zemin hazırlamıştır. Tahâvî ise hadis yorumlarında daha dikkatli bir usul takip ederek, hem hadis metinlerinin doğru yorumlanmasının temel ilkelerini ortaya koymuş hem de hadis metinlerine yöneltilen tenkitlerin nasıl cevaplandırılacağını göstermiştir.

Ahlâk ile ilgili ortaya atılan işkâl tartışmalarında ise, ahlâk anlayışının değişkenliği ve sosyal hayattan ne kadar çok etkilendiği görülmektedir. Zira o dönemde ahlâkî açıdan müşkil bulunan bazı hadislerin, günümüzde normal karşılanması, bunun yanında ahlâka dair daha farklı hadislerin müşkil olduğunun öne sürülmesi değer yargılarının değişkenliğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Yine ahlâkî açıdan tenkit edilen hususların, daha ziyade kadın ve âile gibi farklı kültür ortamlarında değişiklik gösteren konularla ilgili olması da dikkat çekici bir durumdur.

Rivâyet asrı esas alınarak yapılan bu çalışmada ortaya çıkmıştır ki, akıl, tecrübî deliller ve tarih gibi hadis metinlerinin tenkidinde esas alınan kriterlere dayanılarak anılan dönemde birçok hadis metni eleştirilmiş; modern zamanların tabiriyle metin tenkidi yapılmıştır. Bu çalışma hadis ilminde, metin tenkidi yapılmamıştır şeklindeki iddiayı çürütmek amacıyla yapılmamıştır. Bu iddianın dayandığı "metin tenkidi", rical ve isnad tenkidine göre daha üstündür şeklindeki ön yargıyı benimsemediğimiz için, çalışmamızda böylesi bir amacımız da olmamıştır. Nitekim bu çalışma neticesinde görülmüştür ki, salt metne dayalı tenkit yöntemi, zaman ve mekânla sınırlı tamamen subjektif ve saf ideolojik bir tenkit faaliyeti olabilmektedir. Sünnetin muarızları hadisleri iptal ya da ihmal etmek, taraftarları da Sünneti korumak düşüncesiyle birçok hadisin muhtevası hakkında değerlendirmeler yapmışlardır. Bu değerlendirmelerden günümüze kalan ve itibar edilenlere bakıldığında zamanın en büyük müfessir olduğu ve ihlas ve samimiyetle yapılmayan hiçbir çalışmanın kalıcı olmadığı görülmektedir. Cenab-ı Hak, çabalarımızı meşkûr eylesin, tevfik ve hidayetini üzerimizden eksik etmesin.

BİBLİYOĞRAFYA



Abdülcelîl İsâ, Peygamberimizin İçtihatları (trc. Hilmi Merttürkmen-Abdulvehhab Öztürk), Ankara 1976.

Abdülhüseyn Şerefüddîn el-Âmilî, Ebû Hüreyre, Necef 1964.

Abdülgânî Abdulhâlık, Hücciyyetü's-sünne, Stuttgart 1986.

_____, Sünnet ve Dindeki Yeri (trc. Mehmed Erdoğan), İstanbul 1992.

Abdülmecîd Mahmûd, Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve eseruhû fi'l-hadîs, Karaçi, ts.

_____, Nezarât fıkhıyye ve terbeviyye fî emsâli'l-hadîs, Taif 1992.

Abdülmecîd Türkî, Münâzarât fî usûli'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî (Arapçaya trc. Abdussabûr Şâhîn), Beyrut 1986 (Münâzarât).

Accâc el-Hatîb, Muhammed, el-Vecîz fî 'ulûmi'l-hadîs ve nusûsuh, Dımaşk 1408/1988 (el-Vecîz).

_____, Usûlü'l-hadîs 'ulûmuh ve mustalahuh, Dımaşk 1408/1988.

_____, es-Sünne kable't-tedvîn, Kahire 1963.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs, I-II, Beyrut ts., (Keşfu'l-hafâ).

Ahmed Cemâl el-Umerî, es-Sîretü'n-Nebevîyye fî mefhûmi'l-Kâdî 'Iyâz, Kahire 1988.

Ahmed Emîn, Fecrü'l-İslâm, Beyrut 1975.

_____, Duha'l-İslâm, I-III, Beyrut ts.

Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I-VI, Beyrut 1985 (Ahmed b. Hanbel).

_____, er-Redd 'ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye ('Akâidü's-selef içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Ammâr et-Tâlibî), İskenderiyye 1971, s. 49-114.

Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ‘ilmi’l-kelâm, dirâsa felsefiyye li ârâi’l-fırakı’l-İslâmiyye fî usûli’d-dîn, I-III, Beyrut 1985 (Fî ilmi’l-kelâm).
Ahmed Muhammed Abdullah, Meşâhidü’l-kıyâme fi’l-hadîsi’n-nebevî, Kahire 1991.
Alâuddîn es-Semerkandî, Mîzânü’l-usûl fî netâici’l-’ukûl (nşr. M. Zeki Abdulberr), Katar 1984 (Mîzânü’l-usûl).
Alâuddîn Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr ‘alâ Usûli Fahrülislâm el-Pezdevî, Beyrut 1974 (Keşfü’l-esrâr).
Ali el-Müttakî, Kenzü’l-’ummâl, Beyrut 1989.
Ali Abdülfettâh el-Mağribî, el-Fıraku’l-kelâmiyyeti’l-İslâmiyye, Kahire 1986.
Ali Mustafâ el-Gurâbî, el-Fıraku’l-İslâmiyye ve neş’etü ilmi’l-kelâm inde’l-müslimîn, Kahire 1959.
Ali Sami en-Neşşâr, İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999.
Âmidî, Seyfüddîn, el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm, I-IV, Beyrut 1985 (el-İhkâm).
Aster, Ernst von, Bilgi Teorisi ve Mantık (trc. Macit Gökberk), 2. baskı, İstanbul 1972 (Bilgi Teorisi).
Âsım Efendi, Kâmûs Tercemesi, I-IV, İstanbul 1305/1888.
Arslan, Hüsamettin, Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi, İstanbul 1992 (Epistemik Cemaat).
Atay, Hüseyin, Ehl-i Sünnet ve Şîa, Ankara 1983.
Atiyye Muhammed Sâlim, ‘Amelu ehli’l-Medîne, Medîne 1989.
_____, Mevkıfü’l-ümme min ihtilâfi’l-eimme, Medîne 1991 (Mevkıfü’l-ümme).
Ayasbeyoğlu, Nevzad, “Kur’ân’da Akıl” (Yüksek İslâm Enstitüsü D., sy. 2), İstanbul 1964, s. 47-54.
Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, İstanbul 1992.
_____, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, DEÜİFD, sy. I, İzmir 1983.
_____, 1. Kur’ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler, Ankara 1994.
Aydınlı, Abdullah, Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis, İstanbul 1986.
_____, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987 (Hadis Istılahları).
Aydınlı, Osman, İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Mutezilenin Oluşumu ve Ebû’l-Huzeyl Allaf, Ankara 2001.

Aynî, Bedrüddîn, 'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî, I-XX, Kahire 1972 (Umdetü'l-kârî).

Bakar, Osman, "İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu" (İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu içinde, trc. ve der. Mehmet Paçacı), Ankara 1991, s. 85-111

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir, el-Fark beyne'l-fırak, Kahire, ts.

_____, Usûlü'd-dîn, İstanbul 1928.

_____, el-Milel ve'n-nihal, Beyrut 1992.

Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekr, Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil (nşr. İmâdüd-dîn Ahmed Haydar), Beyrut 1987 (Temhîd).

Beğavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd, Şerhu's-sünne (nşr. Züheyr eş-Şâvîş-Şu'ayb el-Arnâud), I-XVI, Beyrut 1983.

Bernard, Marie, "İlk Mu'tezilîlerde İlim Kavramı" (trc. Şerafettin Gölcük), EAÜİFD, sy., 2, Ankara 1977, s. 321-339.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, es-Sünenü'l-kübrâ, I-X, Beyrut ts.

_____, el-Câmi' li şu'abi'l-îmân (nşr. Abdülalî Abdülhamîd), Bombay 1986.

Bloch, Marc, Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara 1985.

Bolay, Süleyman Hayri, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, Ankara 1987.

Bouguenaya, Yamina, Bilimin Marifetullah Boyutları, İstanbul 1998.

Braudel, Fernand, Uygarlıkların Grameri (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1996.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil, el-Câmi'u's-sahîh, I-VIII, İstanbul 1315 İstanbul ts. (Buhârî).

Bulut, Mehmet, Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı, İstanbul 1991 (İsmet İnancı).

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, el-Beyân ve't-tebyîn (nşr. Hasan es-Sendûbî), I-III, Tûnus 1990.

_____, Kitâbü'l-Hayevân, (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun), I-VII, Beyrut 1969 (Hayevân).

_____, el-'Osmâniyye (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Kahire 1955.

_____, el-Bursân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-hulân, Beyrut 1990 (el-Bursân).

_____, Hücecü'n-nübüvve (Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire 1979, III, s. 221-281.

_____, Makaletü'l-'Osmâniyye, (Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire 1979, IV, s. 17-43.

_____, el-Mesâil ve'l-cevabât fi'l-ma'rife, (Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire 1979, IV, s. 45-65.

_____, er-Redd 'ale'l-Müşebbihe, (Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire 1979, IV, s. 3-16.

_____, Cevâbât ve istihkâku'l-imâme, (Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire 1979, IV, s. 205-215.

_____, İstihkâku'l-imâme, (Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire 1979, IV, s. 283-307.

_____, Halku'l-Kur 'ân, (Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire 1979, III, s. 283-300.

Cevherî, es-Sıhah tâcü'l-lüga ve sıhahı'l-'Arabiyye (nşr. Ahmed Abdülgafur Attâr), I-VI, Beyrut 1990 (es-Sıhah).

Claude Levi-Strauss, Irk, Tarih ve Kültür (trc. Haldun Bayrı-Reha Erdem-Arzu Oyacıoğlu-Işık Ergüden), İstanbul 1995.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, et-Ta'rîfât, Beyrut 1983.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî, Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâtı'ı'l-edil-le fî usûli'l-i'tikâd (nşr. Es'ad Temîm), Beyrut 1985 (İrşâd).

_____, el-Burhân fî usûli'l-fıkh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), I-II, Kahire h. 1400 (el-Burhân).

Çakan, İsmail Lütfi, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, Muhtelifu'l-Hadîs İlmi, İstanbul 1982 (Hadislerde Görülen İhtilaflar).

Çakın, Kâmil, Hadis İnkârcıları Ankara 1998, Seba Yay.

_____, "Hadisin Kur'ân'a Arzı Meselesi", (A.U.İ.F.D., sayı. XXXIV, yıl. 1993.

Çantay, Hasan Basri, Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, I-III, İstanbul 1981.

Çağrıcı, Mustafa, "Ahlâk", DİA, II, 1-9.

Çelebi, İlyas, İtikadî Açıdan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler, İstanbul 1996.

_____, İslâm İnancında Gayp Problemi, İstanbul 1996.

Çubukçu, İbrahim Agâh, Gazzali ve Şüphecilik, İstanbul 1996.

_____, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, Ankara 1972.

Danışman, Nafiz, Kelâm İlmine Giriş, Ankara 1955.

Dârakutnî, Ali b. Ömer, Sünen, I-IV, Medine 1386/1966.

_____, Kitabu'r-Ru'ye, Ürdün, 1990.

Dârimî, Ebû Muhammed, Sünen, I-II, Medine 1966.

Davudoğlu, Ahmed, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, I-XI, İstanbul 1970-1981.

Descartes, Felsefenin İlkeleri (trc. Mehmet Karasan), İstanbul 1988.

Dihlevî, Şâh Veliyyullah, Hüccetullahi'l-bâliğa (nşr. Muhammed Şerîf Sukker), I-II, Beyrut 1990.

Ebû Abdillah Muhammed b. Ferec el-Kurtubî, Akdiyetü Rasûlillah, Haleb 1982.

Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ, el-Külliyât, Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-fûrûkı'l-lügâviyye (nşr. Adnân Dervîş ve Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1993 (el-Külliyât).

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, Sünen, I-II, Beyrut 1988 (Ebû Dâvud).

Ebû Hafs 'Umer b. Ahmed b. 'Usmân b. Şâhîn, Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh, Ürdün 1988.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sabit, el-'Âlim ve'l-müte'allim (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 9-32.

_____, el-Fıkhu'l-ebsât (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 35-52.

Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1964 (el-Mu'temed).

Ebû Reyye, Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması (trc. Muharrem Tan), İstanbul 1988.

Ebû Rîde, Muhammed Abdulhâdî, Min Şuyûhi'l-mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâren-Nezzâm ve ârâuhu'l-kelâmiyyeti'l-felsefiyye, Kahire 1989 (en-Nezzâm).

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, Kitâbu'l-Emsâl, Beyrut 1980.

_____, Garîbu'l-hadîs, I-IV, Haydarâbâd 1976.

Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Mecâzu'l-Kur'ân, Beyrut 1981.

Ebû Ya'lâ, Müsned (nşr. Hüseyn Selîm Esed), Beyrut 1986.

Ebû Yûsuf, er-Reddu ala Siyeri'l-Evzâ'î, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Haydarâbâd ts

Edward Hallett Carr, Tarih Nedir (trc. Misket Gizem Gürtürk), İstanbul 1991.

Emin el-Hûlî, "Tefsir ve Tefsir'de Edebî Tefsir Metodu" (trc. Mevlüt Güngör), İslâmî Araştırmalar D., c. 2, sy. 7, Ankara-mayıs1988, s. 103-114.

Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım, Kitâbu'l-Ezdâd (nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl) Kuveyt 1960.

Enver el-Keşmirî, Feyzu'l-bârî 'ala Sahîhi'l-Buhârî, I-IV, Beyrut ts. (Feyzu'l-bârî).

Eş'ârî, Ebû'l-Hasen, Kitâbu'l-Luma' fi'r-redd 'alâ ehli'z'-zeyğ ve'l-bide' , Beyrut 1852 (Kitâbu'l-Lum'a).

_____, Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn (nşr. Hellmut Rıtter), Wiesbaden 1980 (Makâlât).

Eşkar, Muhammed Süleymân, Ef'âlü'r-rasûl ve delâletühâ 'ala'l-ahkâmi'ş-şer'iyye, I-II, Beyrut 1988 (Ef'âlü'r-rasûl).

Erkal, Mustafa E., Sosyoloji, Toplumbilimi, İstanbul 1995.

Ezherî, Muhammed Ahmed, Tehzîbu'l-luğa, Kahire 1964.

Fadl Hasan Abbâs, el-Belâğa, Funûnuhâ ve efnânuhâ, Ummân, 1987 (el-Belâğa).

Fahruddîn er-Râzî, el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh (nşr. Tâha Câbir el-Alvânî), I-VI, Beyrut 1992 (el-Mahsûl).

_____, Kelâm'a Giriş (el-Muhassal), (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978.

_____, et-Tefsîrü'l-kebîr, I-XVI, Beyrut 1934.

Farukî, İsmail Reca, "Sosyal Bilimlerin İslâmileştirilmesi" (İslâm ve Bilim'in içinde), İstanbul 1993, s. 31-48.

Fığlalı, Ethem Ruhi, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983.

_____, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", UBİAS, İzmir 1985.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-'azîz, I-VI, Beyrut ts. (Besâir).

_____, el-Kâmûsu'l-muhît, Beyrut 1987.

Furat, Ahmet Subhi, Arap Edebiyatı Târihi, İstanbul 1996.

Galli, A.M. Ahmad, "Mâtürîdî'nin Tefsirinin Bazı Yönleri" (trc. Hanifi Özcan), DEÜİFD, sy. IV, İzmir 1987, s. 467-480.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, İhyâu 'ulûmid'd-dîn, I-V, Beyrut 1983.

_____, el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl, I-II, Mısır h. 1322 Beyrut ts. (el-Müstesfâ).

_____, Bâtınîliğin İçyüzü (trc. Avni İlhan), Ankara 1993.

Goldziher, Ignaz, Zâhirîler, Sistem ve Tarihleri (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982.

Gülen, Fethullah, Asrın Getirdiği Tereddütler, İzmir 2001.

Güngör, Mevlüt, Kur'ân Araştırmaları 2, İstanbul 1996.

Grünberg, Teo, Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme, Ankara 1970.

Habermas, Jürgen, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim (trc. Mustafa Tüzel), İstanbul 1993.

Hacı Halife, Kâtip Çelebi Mustafa b. Abdullah, Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn, (nşr. Şerefeddin Yaltkaya), I-II, İstanbul 1941 Mekke ts. (Keşfü'z-zunûn).

Hacıkadiroğlu, Vehbi, Bilgi Felsefesi, İstanbul 1985.

Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah en-Nîsâbûrî, Kitâbu Ma'rifeti 'ulûmi'l-hadîs, Medine 1977.

_____, el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn, Beyrut ts. (el-Müstedrek)

Hakîm et-Tirmizî, Nevâdiru'l-usûl fî ma'rifeti ehâdîsi'r-rasûl (nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih, es-Seyyid el-Cemîlî), I-II, Kahire 1988 (Nevâdiru'l-usûl).

Halîl Ahmed es-Sehârenfûrî, Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvud, I-XX, Beyrut ts. (Bezlü'l-mechûd).

Halîl Dâvud ez-Zaru, el-Hayâtü'l-'ilmiyye fi'ş-Şâm fi'l-karneyni'l-evvel ve's-sânî li'l-hicre, Beyrut 1971 (el-Hayâtü'l-ilmiyye fi'ş-Şâm).

Halkın, Leon-E., Tarih Tenkidinin Unsurları (trc. Bahaeddin Yediyıldız), Ankara 1989.

Hamdi Yazır, Elmalılı, Hak Dini Kur'ân Dili, İstanbul 1979 (Hak Dini).

Hatîbü'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1986 (el-Kifâye).

_____, Tarîhu Bağdâd, I-XIV, Kahire 1349.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyn, el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbn Râvendî el-mülhid, Kahire ts. (el-İntisâr).

Hâzımî, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsa, el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr (nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), Kahire 1989 (el-İ'tibâr).

Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekr, Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid, I-X, Beyrut 1982 (Mecme'u'z-zevâid).

Hodgson, Marshall G.S., İslâm'ın Serüveni (trc. heyet) , I-III, İstanbul 1993.

Humeydî, el-Müsned (nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), I-II, Kahire-Beyrut ts.

Hüsnî Zeyne, el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile, tasavvuru'l-'akl 'inde'l-Kâdî 'Abdülcebbâr, Beyrut 1980 (el-Akl inde'l-Mu'tezile).

Iffet eş-Şerkâvî, Durûs ve nusûs fî kadâya'l-edebi'l-câhilî, Beyrut ts.

Işık, Kemal, Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, Ankara 1967.

Izutsu, Toshihiko, Kur'ân'da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara, ts.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf, Câmi'u Beyâni'l-'ilm ve fadlih, Beyrut 1978 (Câmi'u Beyâni'l-ilm).

İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, Tabakâtü 'ulemâi'l-hadîs (Ekrem el-Bûş-İbrahim ez-Zeybek), I-IV, Beyrut 1989.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah, el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl, I-VIII, Beyrut 1988 (el-Kâmil).

İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfterî, Beyrut 1984.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr, el-Avâsım mine'l-kavâsım fî tahkîki mevâkıfı's-sahâbe ba'de vefâtı'n-nebî sallallahu 'aleyhi vesellem (nşr. Ammâr Tâlibî), Devha 1413/1992.

İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân, Telbîsu iblîs, Beyrut 1403/1983.

_____, el-'İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1983.

İbn Ebî Âsım, Kitâbü's-Sünne (nşr. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî), I-II, Beyrut 1985.

İbn Ebî Hâtim, Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl, Haydarâbâd 1952 Beyrut ts.

_____, Takdîmetü'l-Cerh ve't-ta'dîl, Haydarâbâd 1952 Beyrut ts. (Takdime)

_____, 'İlelü'l-hadîs, I-II, Beyrut 1985.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed, Üsdül-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe, I-VII, Kahire 1970 (Üsdül-gâbe).

_____, el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb, I-III, Beyrut 1980 (el-Lübâb).

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn b Muhammed, en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tenâhî), I-V, Beyrut ts. (en-Nihâye).

İbn Farîs, Mu'cemu mekâyisi'l-lüga, Kahire 1969.

_____, Mücmelü'l-lüga, I-IV, Beyrut 1984.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen, Mücerredü makâlâti'l-Eş'arî, Beyrut 1987.

_____, Müşkilü'l-hadîs ve beyânuh (nşr. Mûsa Muhammed Ali), Beyrut 1985 (Müşkilü'l-hadîs).

İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket 'alâ kitâbı İbni's-Salâh (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Medine 1984 (en-Nüket).

_____, Lisânu'l-Mîzân, I-VII, Beyrut 1987.

_____, Tehzîbu't-Tehzîb, I-XII, Haydarâbâd 1325 Beyrut 1968.

_____, Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî (nşr. Taha Abdurraûf Sa'd-Mustafa Muhammed el-Hevârî-es-Seyyid Muhammed Abdulmu'tî), I-XXVI, Kahire 1978 (Feth).

İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman, I-VIII, Beyrut 1978 (Vefeyâtu'l-a'yân).

İbnü'l-Hayr el-İşbîlî, Fehresetü mâ revâhu 'an şuyûhih, Beyrut 1979.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm (nşr. Muhammed Ahmed Abdülaziz), I-VIII, Kahire ts. (el-İhkâm).

_____, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal, I-VI, Beyrut 1986 (el-Fasl).

İbn Hibbân, el-İhsân bi tertîbi Sahîhi İbn Hibbân (tertib, Alâuddîn Ali b. Belebân; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), I-IX, Beyrut 1987 (Sahîh).

_____, Kitâbu'l-mecruhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâi ve'l-metrukîn, I-III, Haleb 1976 (el-Mecruhîn).

İbn Huzeyme, Kitâbu't-Tevhîd ve isbâtı sıfâtı'r-Rab (nşr. Muhammed Halîl Herrâs), Beyrut 1983 (Kitâbu't-Tevhîd).

İbn Kayyim el-Cevziyye, Nakdu'l-menkûl (el-Menâru'l-münîf fi's-sahîhi ve'd- da'îf), (nşr. Hasen es-Semâhî), Beyrut 1990.

_____, I'lâmu'l-muvakkı'în an Rabbi'l-'âlemîn, Beyrut, ts. (I'lâmu'l-muvakkı'în).

_____, et-Turuku'l-hükmiyye, Kahire 1985.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fîdâ, Tefsîru'l-Kur 'âni'l-azîm, I-VIII, Kahire ts.

_____, el-Bidâye ve'n-nihâye, I-XIII, Beyrut ts.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1988 (Te'vîl).

_____, Hadis Müdafaası (Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs) trc. Hayri Kırbaşoğlu.

_____, Te'vîlü müşkilü'l-Kur'ân (nşr. Seyyid Ahmed Sakar), Kahire 1973 (Müşkilü'l-Kur'ân).

_____, EdEbû'l-kâtib (nşr. Muhammed ed-Dâlî), Beyrut 1985.

_____, el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-redd 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe, Beyrut 1985 (el-İhtilâf fi'l-lafz).

_____, Garîbü'l-hadîs, I-II, Beyrut 1988.

_____, Kitâbu'l-Mesâil ve'l-ecvibe fi'l-hadîs ve't-tefsîr (nşr. Mervân el-Atiyye-Muhsin Hırâbe), Beyrut 1990 (el-Mesâil).

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, Sünen (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-II, Beyrut 1975 (İbn Mâce).

İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, I-XV, Beyrut ts.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, Tabakâtu'l-Mu'tezile (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut 1961.

_____, el-Münye ve'l-emel, İskenderiyye 1985.

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrahim Ramazan), Beyrut 1994.

İbn Receb el-Hanbelî, Fadlu ilmi's-selef 'ale'l-halef, Beyrut 1992 (Fadlu ilmi's-selef).

_____, Şerhu 'İleli't-Tirmizî (nşr. Hemmâm Abdurrahîm Sa'îd), I-II, Ürdün 1987 (Şerhu İlel).

İbn Sa'd, et-Tabakâtu'l-kübrâ (nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ), I-IX, Beyrut 1990.

İbnü's-Salâh eş-Şehrizûrî, Mukaddimetü İbni's-Salâh fî 'ulûmi'l-hadîs, Beyrut 1978 (Mukaddime).

_____, Sıyânetü Sahîhi Müslim min el-ihlâl ve'l-ğalat ve himâyetuhu min e'l-iskâti ve's-sekat (nşr. Muvaffak b. Abdillah), Beyrut 1987 (Sıyânetü Sahîhi Müslim).

İbn Teymiyye, Der'u te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), I-XI, Kahire 1971.

_____, Şerhu hadîsi'n-nüzûl (nşr. Muhammed b. Abdirrahman el-Hamîs), Riyâd 1993.

_____, Kitâbu'l-İmân, Beyrut 1983.

_____, Mecmû'u fetevâ, Riyad 1991.

_____, Minhâcü's-sünneti'n-Nebevîyye, Kahire 1989 (Minhâcü's-sünne).

İbnü'l-Vezîr el-Yemânî, el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi 'an sünneti Ebi'l-Kâsım (nşr. Şuayb el-Arnaût), I-IX, Beyrut 1992 (el-Avâsım ve'l-kavâsım).

İbrâhîm Muhammed el-Hûlî, es-Sünnetü beyânen li'l-Kur'ân, Kahire 1993.

İnâyetullâh İblâğ, el-İmâmü'l-A'zam Ebû Hanîfe el-mütekellim, Kahire 1986.

İsfahânî, Râgıb, el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân (nşr. M. Seyyid Keylânî), Kahire 1961 (el-Müfredât).

İzzüddîn Belîk'in bu konuda ileri sürdüğü gerekçeler için bkz. a.mlf., Mevâzînü'l-Kur'ân ve's-sünne li'l-ehâdîsi's-sahîha ve'd-da'îfe ve'l-mevdû'a, Beyrut 1983.

Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (XI. cilt, et-Teklîf), (nşr. Muhammed Alî en-Neccâr-Abdulhalîm en-Neccâr), Kahire 1965 (el-Muğnî).

_____, Şerhu'l-Usûli'l-hamse (nşr. Abdülkerîm Osmân), Kahire 1384/1965.

_____, el-Muhît bi't-teklîf (nşr. Ömer es-Seyyîd Azmî), Kahire, ts.

_____, el-Muhtasar fî usûli'd-dîn, (Resâilu'l-adl ve'tevhîd içinde, nşr. Muhammed Imâra), I-II, Kahire 1971.

Kâdî 'Iyâz, el-İlmâ 'ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ' (nşr. es-Seyyîd Ahmed Sakar), Kahire ts. (el-İlmâ')

_____, eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûkı'l-Mustafâ (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), I-II, Kahire 1977 (eş-Şifâ).

Kadir, C. A., "İslâmî Bilgi Teorisi" (İslâm'da Bilgi ve Felsefe içinde, der. ve trc. Mustafa Armağan), İstanbul 1997, s. 19-36.

Kandemir, M. Yaşar, Mevzû Hadîsler Menşe'i, Tanıma Yolları, Tenkidi, Ankara 1984 (Mevzû Hadîsler).

Kasım b. İbrahim er-Ressî, Usûlü'l-'adl ve't-tevhîd, (Resâilu'l-adl ve'tevhîd içinde, nşr. Muhammed Imâra), I-II, Kahire 1971.

Kasîmî, Abdullah b. Ali en-Necdî el-Kasîmî, Müşkilâtu'l-ehâdisi'n-Nebevîyye ve beyânuha, Kahire 1935 Beyrut 1985.

Kasımî, Cemalüddîn, Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile, Beyrut 1985.

_____, Kitâbu Delâili't-tevhîd, Kahire 1986.

_____, Tefsir İlminin Temel Meseleleri (trc. Sezai Özel), İstanbul 1990.

_____, el-Cerh ve't-ta'dîl (Muhammed Abdulhakîm el-Kâdî), Kahire 1988.

Karaman, Hayreddin, "İslâm Dünyasında Yeni İçtihad Teşebbüsleri", UBİAS, İzmir 1985.

_____, "Zaman ve Mekânın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği" (Sünnet'in Dindeki Yeri içinde, s. 43-48), İstanbul 1997.

Kayapınar, Durmuş Ali, "Me'âni'l-Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması", SÜİFD, sy. IV, Konya 1991 s. 95-112.

Kehhâle, Ömer Rıdâ, Mu cemü'l-müellifîn, terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye, I-XIV, Beyrut ts. (Mu'cemü'l-müellifîn).

Kettânî, Muhammed Abdulhayy, et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmed Özel), I-III, İstanbul, 1990.

Kevserî, Muhammed Zâhid, Makâlâtü'l-Kevserî (nşr. Muhammed İsmail), Kahire ts. (Makâlât).

_____, el-Hâvî fî sîreti'l-imâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî, Kahire ts. (el-Hâvî)

Kırbaşoğlu, Hayri, İslâm Düşüncesinde Sünnet, Ankara 1993.
Kılıçlı, Mustafa, Arap Edebiyatında Şuûbiyye , İstanbul 1992.
Kindî, Akıl Üzerine (Felsefî Risâleler içinde, trc. Mahmut Kaya), s. 149-152, İstanbul 1994.
Kirmani, M. Zeki, "İslâm Bilimi Üzerine Son Tartışmalar" (Metodoloji Sorunu içinde, der. ve trc. M. Paçacı), Ankara 1991.
Kocabaş, Şakir, İfadelerin Gramatik Ayrımı, İstanbul 1984.
_____, Fizik ve Gerçeklik, İstanbul 2001.
Koçyiğit, Talât, "Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık", AÜİFD, yıl, 1968, c. XVI, Ankara 1970, s. 103-122.
_____, Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi, Ankara 1974.
_____, Kelâmcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1984 (Münakaşalar).
_____, Hadis Istılahları, Ankara 1985.
Koçkuzu, Ali Osman, Hadisde Nâsih ve Mensûh , İstanbul 1985.
_____, Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri, Ankara 1988.
_____, "Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri" adlı tebliğe katkı yazısı, Sünnetin Dindeki Yeri , İstanbul 1997.
Kongar, Emre, Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, İstanbul 1995
Kuşeyrî, Luma' fi'l-i'tikâd, (Selâsu resâil li'l-Kuşeyrî içinde), Kahire 1988.
Kurt, Mustafa, İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı, İstanbul 1996.
Kutluay, Yaşar, İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu, Ankara 1959.
Kutluer, İlhan, Akıl ve İtikad, İstanbul 1996.
_____, "Cevher", DİA, VII, 452.
Küçük, Raşit, "Tıbb-ı Nebevî Literatürü", Sağlığınız D., Aralık 1996, sayı,1, s. 60-62.
_____, "Kur'ân Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği" (Sünnet'in Dindeki Yeri içinde), İstanbul 1997, s. 125-164.
Leknevî, Muhammed Abdulhayy, el-Ecvibetü'l-fâdıla li'l-es'ileti'l-'aşereti'l-kâmile (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1984 (el-Ecvibetü'l-fâdıla).

_____, Zaferü'l-emânî bişerhi Muhtasarı's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416

M. Şerefeddîn, "Kaderiye yahut Mutezile", Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, yıl 4, sy. 15, İstanbul 1930, s. 1-21.

Magee, Bryan, Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı, çev. Mete Tunçay, İstanbul 1990.

Mahmûd Hamdî Zakzûk, Temhîd li'l-felsefe, Kahire 1992.

Mahmûd Tahhân, Teysîru mustalahi'l-hadîs, Riyâd 1987.

Mâlik b. Enes, el-Muvattâ' (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-II, Beyrut ts. (el-Muvattâ)

Mâtürîdî Muhammed b. Muhammed, Kitâbu't-Tevhîd (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970 İstanbul 1979 (Tevhîd).

Mâverdî, Ebû'l-Hüseyn Ali b. Muhammed, EdEbû'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekâ), Beyrut 1978.

Mehmed Hâlis, Mîzânu'l-Ezhân, İstanbul 1324.

Mer'î el-Hanbelî el-Makdisî, Tahkîku'l-burhân fî isbâti hakîkati'l-mîzân, Kahire 1989.

Mert, Muhit, Kaza-Kader Dairesinde Rızık ve İktisadî Hayat (Yayımlanmamış doktora tezi), SÜİF, Konya 1994.

Muhammed el-Abde, Târık Abdulhalîm, el-Mu'tezile beyne'l-kadîm ve'l-hadîs, Birmingham 1987 (el-Mu'tezile).

Muhammed el-Arûsî, el-Mesâilü'l-müştereke beyne usûli'l-fıkh ve usûli'd-dîn, Cidde 1990 (el-Mesâilü'l-müştereke).

Muhammed Bıltâcî, Menâhicu't-teşrî'i'l-İslâmî fi'l-karni's-sânî el-hicrî, I-II, Riyâd 1977.

Muhammed el-Behiy, İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü (trc. Sabri Hizmetli), Ankara 1992.

Muhammed 'Imâra, Teyyârâtu'l-fikri'l-İslâmî, Kahire 1991.

Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasît fî 'ulûm ve mustalahi'l-hadîs, Kahire ts.

Muhammed Ebû Zehre, Usûlu'l-fıkh, İstanbul ts.

Muhammed el-Hafnâvî, et-Te'âruz ve't-tercîh inde'l-usûliyyîn, Kahire 1986 (et-Te âruz ve't-tercîh).

Muhammed Gazalî, Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet (trc. Ali özek), İstanbul 1992..
Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, Kitâbu'l-Ezdâd, Kuveyt 1960.
Muhammed b. Nasr el-Mervezî, es-Sünne (nşr. Ebû Muhammed Sâlim b. Ahmed es-Selefî), Beyrut 1988.
Muhammed Ekrem es-Sindî, İm'ânu''n-nazar şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker (nşr. Ebû Sa'îd Gulâm Mustafâ), Haydarâbâd, ts.
Muhammed Muhammed es-Semâhî, Menhecü'l-hadis fî 'ulûmi'l-hadîs (Kısmu'r-rivâye), Kahire ts. Muhammed Reşâd Halîfe, et-Te'lîf beyne muhtelifi'l-hadîs, Kahire 1984.
Muhammed Rüşdü, Hallü'l-müşkilât fî mesâili'l-mühimmât, İstanbul 1303.
Muhammed Uveyda, Muhammed İmâra'nın "es-Sünnetü'n-Nebevîyye masdarun li'l-ma'rife" adlı bildirisine yaptığı ta'lîk, (es-Sünnetü'n-Nebevîyye ve menhecuha fî binâi'l-ma'rifeti ve'l-hadâra), Ummân 1992.
Muhammed Taqı Usmânî, The Authority of Sunnah, Karaçi 1990.
Muhammed b. Ya'îş, Medresetü'l-İmâmi'l-Hâfız Ebî 'Ömer b. 'Abdilberr fi'l-hadîs ve'l-fıkh , I-II, Rabat 1994.
Muhammed b. Yûsuf Attafeyyiş el-Hafsî, Vefâu'd-dımâne bi edâi'l-emâne fî fenni'l-hadîs, 2. baskı, Ummân 1988.
Muhammed Yûsuf Kandehlevî, Emâni'l-ahbâr fî şerhi me'âni'-âsâr, I-IV, Karaçi ts.
Muhâsibî, el-Hâris b. Esed, el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân (nşr. Hüseyn el-Kuvvetlî), Beyrut 1982.
Mustafa Sabri, el-Kavlu'l-fasl, Kahire 1986.
Mustafa Sâdık er-Râfi'î, İ'câzu'l-Kur'ân ve Belâğatu'n-Nebevîyye, Beyrut 1990.
Münâvî, Muhammed Abdurraûf, et-Tevkîf 'ala mühimmâti't-te'ârîf (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1990 (et-Tevkîf).
Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, Câmi'u's-Sahîh, I-V, Kahire 1955 (Müslim).
_____, Kitâbu't-temyîz (nşr. Muhammed Mustafâ el-A'zamî), Riyâd 1982.

Molla Fenârî, Fusûlü'l-bedâi fî usûlü'ṣ-ṣerâ'i, İstanbul ts.

Nâsıruddîn el-Mutarrizî, el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib (nşr. Mahmûd Fâhûrî ve Abdulhamîd Muhtâr), Haleb 1979 (el-Muğrib).

Nâsihuddîn el-Ensârî İbnu'l-Hanbel, Kitâbu Akîseti'n-nebiyyi'l-Mustafâ Muhammed (nşr. Ahmed Hasan Câbir-Ali Ahmed el-Hatîb), Kahire 1973.

Nasr, Seyyid Hüseyin, İnsan ve Tabiat (trc. Nabi Avcı), İstanbul 1988.

Nebîl b. Mansûr, Îkâfu'l-ahyâr 'ala ehâdîsi Müşkili'l-âsâr, yer yok, 1984.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, es-Sünenü'l-Kübrâ (nşr. Abdülgaffâr Süleymân el-Bündârî, Seyyid Küsrevî Hasen), I-VI, Beyrut 1991.

_____, Sünen, I-VIII, Beyrut ts. (Nesâî).

Nesefî, Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993.

_____, Bahru'l-kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm, Konya 1327.

Nureddîn Itr, Menhecu'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs, Dımaşk 1981 Dımaşk 1988 (Menhecu'n-nakd).

Okiç, M. Tayyib, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959.

O'leary, De Lacy, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (trc. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay), Ankara 1971.

Olguner, Fahrettin, Fârâbî, İzmir 1993.

Ong, Walter J., Sözlü ve Yazılı Kültür (trc. Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul 1995.

Öz, Mustafa, "Ahmed b. Hâbıt", DİA, II, 70, 71.

Özcan, Hanifi, Mâtürîdîde Bilgi Problemi, İstanbul 1993.

_____, Epistemolojik Açıdan İman, İstanbul 1992.

Özler, Mevlüt, İslâm Düşüncesinde Tevhîd, İstanbul 1995.

Pezdevî, Fahrülislâm, Usûl (Keşfü'l-esrâr'ın kenarında), I-II, Beyrut 1974.

Polat, Salâhaddin, "Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri", Sünnetin Dindeki Yeri , İstanbul 1997.

_____, Hadis Araştırmaları, İstanbul ts.

Popper, Karl R., Bilimsel Araştırmanın Mantığı (trc. İlknur Aka-İbrahim

Turan), İstanbul 1998.

Porzig, Walter, Dil Denen Mucize (trc. Vural Ülkü), Ankara 1985.

Ramehurmüzî, Ebû Muhammed el-Hasan, Kitâbu Emsâli'l-hadîs, Bombay 1983.

Reichenbach, Hans, Bilimsel Felsefenin Doğuşu (trc. Cemal Yıldırım), İstanbul 1993.

Rıf'at Fevzî Abdilmuttalib, Tevsîku's-sünne fi'l-karni's-sânî el-hicrî, Kahire 1981 (Tevsîku's-sünne).

_____, Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih, Kahire 1985.

Rickman, H. P., Anlama ve İnsan Bilimleri (trc. Mehmet Dağ), Ankara, 1992.

Rothacker, Erich Tarihselcilik Sorunu (trc. Doğan Özlem), İstanbul 1990.

Sâlim Alî el-Behnesâvî, es-Sünnetü'l-müfterâ aleyha, Kahire 1989.

San'anî, Muhammed b. İsmail el-Emîr el-Hasenî, Tavzîhu'l-efkâr lî me'âni Tenkîhi'l-enzâr, (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), I-II, Kahire 1366 (Tavzîhu'l-efkâr).

Sandıkçı, S. Kemal, Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar, Ankara 1991.

Sâmî Edhem, Felsefetü'l-lüga, Tefkîkü'l-'aklî el-lüğavî, Beyrut 1993.

Schumacher, E.F., Aklı Karışıklar İçin Kılavuz (trc. Mustafa Özel), İstanbul 1992.

Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân, Fethu'l-muğîs şerhu Elfiyeti'l-hadîs (nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyda), I-III, Beyrut 1993 (Fethu'l-muğîs).

_____, el-Makâsıdu'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine, Beyrut 1985 (el-Makâsıdu'l-hasene).

Senâullah ez-Zâhidî, Ehâdîsu's-Sahîhayn beyne'z-zanni ve'l-yakîn, Medine 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, Usûl, I-II, Haydarâbâd 1372'den ofset.

Seyyid Kutub, Kur'ân'da Edebî Tasvir (trc. Süleyman Ateş), 1969 Ankara.

Seyyid Muhammed Nûh, es-Sahâbe ve Cuhûduhum fî hidmeti'l-hadîsi'n-Ne-

bevî, Kahire 1993.

Sıbâ'î, Mustafâ, es-Sünne ve mekânetühâ fî't-teşrî'i'l-İslâmî, Beyrut 1978 (es-Sünne).

Sıddîk Hasan Hân, Husûlü'l-me'mûl min 'ilmi'l-usûl, İstanbul h. 1296 (Husûlü'l-me'mûl).

Sıddîkî, M. Zübeyr, "İslâm Hukukunda Hadis'in Yeri" (trc. M. Esad Kılıçer), A.Ü.İ.F.D., c. XII, 1964, s. 113-117.

Sofuoğlu, Cemal, Şîa'nın Hadis Anlayışı (Yayımlanmamış doktora tezi), AÜİF, Ankara 1977.

Subhî Sâlih, Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut 1981 (Ulûmu'l-Kur'ân).

_____, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981 (Hadîs İlimleri).

Surûş, Abdulkerim, İlim ve Felsefeye Giriş, Ankara 1990.

Suyûtî, Celâlüddîn, 'Aynu'l-isâbe, Kahire 1988.

_____, el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân (trc. Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik), I-II, İstanbul 1987 (el-İtkân).

_____, İtmâmu'd-dirâye li kurrâi'n-nikâye, Beyrut 1985.

_____, Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî, (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), I-II, Medine 1972 (Tedrîbü'r-râvî).

Şa'bân Muhammed İsmaîl, Tehzîbu Şerhi'l-İsnevî 'ala Minhâcı'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl li'l-Kadî el-Beydâvî, I-III, Kahire 1990 (Tehzîbu Şerhi'l-İsnevî).

Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs, el-Ümm, I-VII, Beyrut 1990.

_____, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şakir), Kahire 1309.

_____, Cimâ'u'l-ilm (nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz), Beyrut ts.

_____, İhtilâfu'l-hadîs (nşr. Muhammed Ahmed Abdulazîz), Beyrut 1986.

Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal (İbn Hazm, el-Fasl'ın kenarında), I-V, Beyrut 1987.

Şerîf Rıdâ, el-Mecâzâtü'n-Nebevîyye, Kahire 1967.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, İrşâdu'l-fuhûl (nşr. Şaban Muhammed İsmail), I-II, Beyrut 1992.

Şimşek, M. Sait, Kur'ân'da İki Mesele (Müteşâbih-Nesh), Konya 1987.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed, el-Mu'cemü'l-kebîr (nşr. Hamdi Abdülme-

cîd es-Selefî), Bağdâd 1978.

Tahâvî, Ebû Ca'fer, Şerhu müşkili'l-âsâr (nşr. Şuayb el-Arnaût), I-XV, Beyrut 1994 (Müşkil).

_____, Şerhu me'âni'l-âsâr (nşr. Muhammed Seyyid Câdulhakk), I-IV, Kahire 1387/1968.

_____, el-'Akîdetü't-Tahâviyye, Beyrut h. 1397.

Tâhir-ül Mevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1984.

Tehânevî, Muhammed, Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn, I-II, İstanbul 1317 (Keşşâf).

Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, Kavâid fî ulûmi'l-hadîs, Karaçi ts.

Tekineş, Ayhan, Hadisleri Anlama Problemi, İstanbul 2001.

_____, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", Dîvân Dergisi, sayı 10, İstanbul 2001.

_____, "Hadisin Sübûtunu Tespitte Kur'ân ile Karşılaştırma Meselesi" İlam Araştırma Dergisi, cilt. 2, sayı. 2, İstanbul 1997.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, el-Câmi'u's-sahîh (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), I-V, Beyrut ts. (Tirmizî).

_____, eş-Şemâilü'l-Muhammediyye, Humus 1991.

Trıtton, A.S., İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983.

Toksarı, Ali, Delil Olma Yönünden Sünnet, Kayseri, 1994.

Turhan, Kasım, Âmirî ve Felsefesi, İstanbul 1992 (Âmiri).

Turhan, Mümtaz, Kültür Değişmeleri, İstanbul 1994.

Tûsî, Ebû Ca'fer, el-İstibsâr fîmâ ihtelefe mine'l-ahbâr, I-IV, Tahran 1390.

Ukberî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn, İ'râbu'l-hadîsi'n-nebevî, Beyrut 1989.

Ulutürk, Veli, Kur'ân'da Temsilî Anlatım, İstanbul 1995.

Ülken, Hilmi Ziya, İslâm Felsefesesi, Kaynakları ve Tesirleri, Ankara ts.

_____, İlim Felsefesi, I, Ankara 1969.

_____, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, İstanbul 1935.

Uğur, Mücteba, Hicrî Birinci Asırda İslâm Toplumu, İstanbul 1980.

Ünal, İsmail Hakkı, İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara, 1994.

Varol, Hüseyin, "İbn Kuteybe ve Eserleri", EAÜİFD, sy. VI, Erzurum 1986, s. 141-153.

Wach, Joachim, Din Sosyolojisi (trc. Ünver Günay), İstanbul 1995.

Warburton, Nigel, Felsefeye Giriş, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul 2000.

Watt, Montgomery, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981.

_____, Müslüman Aydın, Gazâlî Hakkında Bir Araştırma (trc. Hanifi Özcan), İzmir 1989 (Müslüman Aydın).

_____, Modern Dünyada İslâm Vahyi (trc. Mehmet S. Aydın), Ankara 1982.

Wellek, Rene; Varren, Austın, Edebiyat Teorisi (trc. Ömer Faruk Huyugüzel), 1993 İzmir.

Yahyâ b. Ma'în, et-Târîh, nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf, Mekke 1979.

Yakut el-Hamevî, Mu'cemü'l-buldân (nşr. Cündî Ferîd Abdülaziz), I-VII, Beyrut 1990.

Yardım, Ali, Hadis Usûlü I-II, İstanbul

_____, Peygamberimiz'in Şemâili, İstanbul 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1989.

_____, "Akıl", DİA, II, 242-246.

_____, "Araz", DİA, III, 337-342.

Yeprem, Saim, İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî, İstanbul 1984.

Yıldırım, Suat, Kur'ân'da Ulûhiyet, İstanbul 1987.

_____, Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri, İstanbul 1983.

_____, "Hadisleri Kur'ânla Karşılaştırma Meselesinin Kaynakları", Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı, Ankara 1978.

Yusûf b. Mûsa el-Hanefî, el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-âsâr, I-II, ts. (el-Mu'tasar).

Zaferullah Daudî, Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, Mîzânu'l-i tidâl fî nakdi'r-ricâl (nşr. Ali Muhammed Mu'avvez-Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-VI, Beyrut 1995 (Mîzânu'l-i'tidâl).

_____, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ (nşr. Şu'ayb el-Arnaûd), I-XXV, Beyrut 1993 (Siyer).

_____, Tezkiretü'l-huffâz, I-IV, Haydarâbâd 1956 Beyrut ts.

Zekiyüddîn Şa'ban, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990.

Zemahşerî, Esâsu'l-belâga, Beyrut ts.

_____, el-Fâik fî ğarîbi'l-hadîs (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), I-IV, Beyrut 1993 (el-Fâik).

Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân, I-II, Kahire ts. (Menâhilü'l-irfân).

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, el-Bahru'l-muhît, I-VI, Kahire 1994.

_____, el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân (nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), I-IV, Beyrut 1972 (el-Burhân).

Zeyd b. Alî, Müsnedu'l-İmâm Zeyd, Beyrut ts.

Ziriklî, Hayreddîn, el-A'lâm, Kâmûsu terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ', I-VIII, Beyrut 1990 (el-A'lâm).

Zuheyr b. Harb, Zuheyr b. Harb ve Kitâbu'l-İlm Adlı Eseri (nşr. ve trc. Salih Tuğ), İstanbul 1984.

Zühdî Cârullah, el-Mu' tezîle, 1987.

İNDEKS

A

Abbâs b. Abdilmuttalib, 21
Abdulkâhir el-Bağdâdî, 48, 118
Abdullah b. Mes'ûd, 130, 131
Abdullah b. Ömer, 73
Abdullah b. Selâm, 90
Abdullah b. Übey b. Selûl, 80
Abdulmuttalib, 199
Abdurrahman b. Mehdî, 67
Abdüsselâm b. Abdurrahmân b. Berrecân, 77
acbü'z-zeneb, 108
Hz. Adem, 93, 94
adet, 28, 142
Âhâd, 5, 43, 49
ahiret, 30, 173
Ahmed b. Hanbel, 19, 27, 52, 57, 58, 64, 65, 67, 71, 74, 78, 79, 81, 84, 93, 94, 95, 109, 111, 121, 124, 125, 135, 141, 142, 143, 150, 162, 174, 179, 180, 192, 193, 194, 196, 197, 200, 202, 207, 210, 217
Ahmed Muhammed Şâkir, 76, 235
Hz. Aişe, 19, 65, 82, 98, 123
akıl, 12, 13, 15, 16, 17, 20, 23, 26, 27, 30, 35, 42, 61, 67, 87, 104, 105, 106, 109, 111, 112, 117, 119, 126, 132, 135, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166,
167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 186, 187, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 213, 214, 215
Akıl-nakil teâruzu, 168, 170
akl-ı meâd, 170, 171
akl-ı meâş, 171
akl-ı selim, 170
a priori, 110, 151
Araz, 128, 236
Aristo, 37, 134, 152, 170, 206, 209
arz, 6, 11, 23, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 119, 132, 136
ashâbu'l-hadis, 59
asl, 35, 39, 46, 55, 83, 160, 166
Avn b. İmâra, 107

B

el-Bâcî, 50
Basra, 71, 136
bâtınî vahy, 27
batnu Mekke, 78
bedevî, 28, 134
bedîhetü'l-akl, 153
Bedrüddîn el-Aynî, 58
Bedrüddîn ez-Zerkeşî, 167
Begâvî, 145
Benî Adeviyye, 134
Berâhime, 35, 37, 198
beş duyu, 12, 35, 104
bid'ât, 48
Bilgi, 5, 6, 12, 17, 19, 37, 39, 41, 43, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 79, 81, 83, 85, 87, 89, 91, 93, 95, 97, 99, 105,

107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 119, 121, 123, 125, 127, 129, 131, 133, 135, 137, 139, 141, 143, 145, 151, 152, 153, 155, 157, 158, 159, 161, 163, 165, 167, 169, 171, 173, 175, 177, 179, 181, 183, 185, 187, 189, 191, 193, 195, 197, 199, 201, 203, 205, 207, 209, 211, 218, 223, 228, 232
Buhârî, 19, 20, 22, 26, 27, 47, 49, 63, 65, 67, 78, 82, 84, 85, 90, 91, 93, 94, 97, 98, 99, 107, 108, 121, 124, 135, 139, 140, 141, 144, 145, 156, 180, 187, 190, 192, 194, 195, 196, 199, 200, 207, 211, 218, 219, 222, 225, 233

C

Ca'fer b. Ebî Tâlib, 91, 129
Câhız, 16, 23, 24, 25, 26, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 50, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 91, 99, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 153, 158, 159, 160, 162, 163, 165, 173, 174, 178, 179, 181, 185, 186, 198, 199, 206, 209, 210, 220
Cehmî, 39
cemaat, 42, 44
Cennetü'l-me'vâ, 85
cevher, 6, 14, 128, 182, 183, 185, 213, 229.
Ci'râne, 90
Cibrîl, 19, 21, 22, 31, 67, 82, 122, 129
Cimâ'u'l-ilm, 13, 52, 70, 234
Cübbâî, 42, 47, 48, 50, 71, 133
Cuma, 97
cüzzam, 140

D

dağlama, 120
Dâvud, 19, 22, 24, 27, 29, 63, 64, 74, 84, 89, 93, 114, 121, 139, 142, 144, 174, 194, 207, 221, 223
Davudoğlu, 82, 123, 221
dehr, 67
Dehriyye, 173, 177
deney, 12, 109, 123, 127, 156
Dıhyetü'l-Kelbî, 129
doğru haber, 12, 35
dokuz âyet, 94, 95

E

Ebû'l-Eş'as, 74
Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, 47, 71, 221
Ebû'l-Hüzeyl, 37, 128
Ebû Abdullah, 48
Ebû Abdurrahman es-Sülemî, 97
Hz. Ebû Bekr, 39, 54, 55, 96, 219, 224, 225, 233
Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî, 113, 127
Ebû Hâdır Abdulmelik b. Abdirabbih, 73
Ebû Hüreyre, 81, 139, 197, 207, 217
Ebû Mes'ûd, 106, 107
Ebû Mûsa, 44, 135, 136
Ebû Seleme, 207, 208
Ebû Yûsuf, 73, 75, 222
Ebû Zerr, 93, 100, 124, 143, 145
Eflatun, 170
Ehl-i Sünnet, 10, 13, 15, 35, 39, 41, 43, 49, 50, 119, 149, 160, 162, 164, 165, 169, 171, 180, 182, 188, 199, 203, 204, 215
Empiristler, 113
Epistemolojik, 7, 52, 158, 232
Eş'arî, 35, 43, 44, 48, 135, 152, 184, 185, 186, 225
Evtâs, 90

F

farz-ı kifaye, 125
felsefe, 10, 37, 113, 127, 140, 154, 155, 170, 230
fen, 10, 12, 31, 103, 112, 113, 125, 127, 138, 140, 144, 146
fetânet, 5, 26, 27
Feyrûz ed-Deylemî, 26
ficâr, 198
firâset, 26
fıtrat, 157, 194, 195

G

Gazzâlî, 22, 26, 28, 44, 46, 47, 49, 51, 110, 111, 118, 151, 152, 154, 168, 171, 175, 179, 180, 181, 182
gelenek, 175
el-ğîle, 30

H

haber-i âhâd, 13
haber-i hassa, 13, 52
haber-i resûl, 36, 104
haber-i sâdık, 104
haber-i vâhid, 41, 42, 46, 48, 49, 52, 53, 69, 86, 96, 166, 179, 188
halku ef'âli'l-ibâd, 133
Hanefî, 14, 72, 73, 76, 80, 168, 193, 197, 236
Haricîler, 38, 70, 185
Hâris b. Esed el-Muhâsibî, 43
Hz. Hârun, 99
Hasanu'l-Basrî, 18, 207
Haşeviye, 15
Hassân b. Atiyye, 19
Hattâbî, 174
havuz, 48
el-Hayyât, Ebû'l-Huseyn, 25, 38, 40, 47, 60, 63, 118, 180, 195, 198
hekimler, 139, 213
Hevâzin, 90
hikmet, 18, 27, 164, 167, 169, 203, 204
Hilmi Ziya Ülken, 110
Hintli, 130
hüccetü'l-akl, 60, 61, 151, 152, 153, 166, 177, 187
Hücecü'n-nübüvve, 23, 26, 36, 104, 105, 159, 173
Hudeybiye, 78, 121
Hume, David, 110
hurma, 120
Hüseyn b. Alî el-Kerâbîsî, 43
Huzeyfe (r.a.), 97

I

İbn Abbâs, 95, 97, 99
İbn Abdilberr, 70, 73, 74, 86, 137
İbn Bezbeze, 143
İbn Ebî Müleyke, 82
İbn Fûrek, 15, 35, 43, 47, 96, 109, 143, 159, 165, 172, 183, 184, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 199, 201
İbn Hâbıt, 132
İbn Hacer, 19, 27, 30, 39, 43, 46, 47, 48, 50, 73, 74, 75, 76, 78, 82, 90, 91, 94, 96, 97, 98, 107, 131, 141, 143, 196, 197, 207
İbn Hibbân, 141, 226
İbn Kuteybe, 19, 20, 21, 22, 30, 38, 44, 45, 56, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 72, 79, 83, 84, 85, 92, 96, 98, 99, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 123, 127, 129, 130, 131, 134, 135, 139, 140, 151, 153, 156, 157, 158, 163, 164, 166, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 211, 212, 214, 215
İbn Sayyâd, 124
İbnü'l-Murtazâ, 42, 113, 185, 227
İbnü'r-Râvendî, 60, 127, 198

Hz. İbrahim, 29, 199
İbrahim b. İsmail b. Uleyye, 39
icmâ, 22, 39, 40, 42, 48, 50, 52
içtihat, 23, 26, 78, 79, 82
ihtilaf, 13, 45, 56, 57, 58, 59, 62, 78, 79, 86, 88, 164, 173, 212
el-İhtilâf fi'l-lafz, 45, 58, 72, 104, 187, 190, 203, 226
ikâb, 30
İkrime, 95
illiyet, 6, 110
İmâm Muhammed, 52
İmâm Şâfiî, 13, 52, 71
İncil, 92, 93, 100
irsâl, 42
Hz. İsâ, 73
İsâ b. Ebân, 53, 71
Hz. İsmail, 199
ismet, 14, 15, 16, 17, 26, 99, 119, 185, 198, 199, 201, 202
iyân, 45, 51, 104, 105, 108, 160
izhir, 21
ıztırarî, 104, 152

K

Ka'b, 91
kabir azabı, 45, 48
Kaderiyye, 194
Kâdı, 75, 122
Kâdî Abdülcebbâr, 17, 69, 133, 134, 153, 156, 158, 165, 171, 178, 181, 194, 203, 204, 205, 206
Kâdî Ebû Bekr el-Bakıllânî, 15
Kâdî Iyâz, 121, 122
Kant, Immanuel, 110
karîne, 46, 66
karşılaştırma, 69, 70, 82, 83
katır, 115
kelâmcılar, 36, 54, 56, 59, 83, 84, 111, 152, 177
Nesefî, 152
el-Kindî, 117
Kisrâ, 26
Kitâbu'l-İ'tisâm, 19
Kitâbu'l-İrşâd, 77
Kitâbu'l-İstihsân, 52
Kitâbu't-Temyîz, 72
Kıyamet, 97, 187
kıyas, 20, 26, 61, 105, 112, 129, 130, 153, 163, 171, 172, 173, 176, 177, 179, 180, 209
Kureyş, 26, 28

L
Leknevî, 76, 230
Lü'lü, 136

M

Ma'rûf, 63
mafsal, 123, 141
mahrec, 55
Mâiz b. Mâlik, 89
Mâlik b. Enes, 43, 50, 89.
mânâ ile rivâyet, 56, 83, 120
mecâz, 129, 169, 187
Medâin, 97
Mekhûl, 72
Mekkî, 90
Mervân b. Hakem, 78
Mescid-i Aksâ, 93, 100
Mescid-i Haram, 93
meşhur, 40, 42, 45, 48, 49, 53, 62, 63, 75, 79, 80, 83, 89, 91, 92, 95, 120, 126, 139, 141
mihnet, 118, 179
mizan, 48
Mu'tezile, 5, 7, 9, 10, 12, 15, 16, 17, 24, 25, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 69, 71, 84, 85, 88, 91, 96, 97, 104, 105, 106, 108, 111, 115, 117, 118, 119, 124, 126, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 144, 149, 153, 155, 156,

157, 158, 159, 160, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 192, 194, 195, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 214
Muammer b. Abbâd, 133
Muâraza, 61
Muhammed b. Nasr el-Mervezî, 19, 20, 72, 79
Muhammed Gazali, 70
mukabele, 61, 82
münker, 45, 74, 75, 89, 172, 210
Mushâf, 42
Müslim, 22, 24, 31, 47, 49, 58, 63, 65, 67, 72, 77, 78, 80, 82, 89, 90, 93, 107, 108, 120, 121, 123, 124, 125, 131, 139, 141, 142, 144, 145, 192, 193, 199, 200, 211
müstefîz, 40, 47, 48, 62, 89
müstekarr, 145
Mûte, 91
müteşâbih, 145, 168, 169, 172, 173
mütevatir, 37, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 51, 53

N

nakz, 55, 84
nazarî, 44, 46, 47, 67, 72, 126, 165, 181, 182
Nazzâm, 46, 63, 96, 105, 106, 110, 117, 131, 136, 137, 138, 160, 161, 179, 180, 206, 210
nedensellik, 6, 110
nefs-i nâtıka, 132
Nesefî, 35, 48, 104, 143, 152, 157, 161, 183, 184, 187, 200
Newton, Isac, 110
Nuaym b. Decâce, 106
nüzûl hadisi, 144

O

örf, 28, 29, 63
Hz. Osmân, 42, 71, 219, 228

R

Râfizîler, 38, 202
rasyonalizm, 170
re'y, 20, 26, 27, 28, 120
Ru'yetullah, 48
rüya, 22, 123, 127, 139

S

Şa'bî, 70
sahîh, 19, 43, 47, 49, 77, 141
sahih İncil, 92
salâh, 118
Sâlih b. Mûsa, 75
şefâ'at, 48
Sehl b. Huneyf, 139
Semûd, 94
Serahsî, 19, 23, 27, 28, 46, 48, 52, 53, 78, 79, 95, 172.
serçe, 115, 132
sevap, 30, 178, 196, 197, 205
Sevbân, 74
sidretü'l-münteha, 85
Sîfu'l-bahr, 78
sihir, 85, 129, 172, 200
Şiî, 185
şiir, 40, 60, 61, 91, 126, 162, 214
silsiletü'z-zeheb, 49
sineğin zehiri, 113
sirâyet, 140
Sokrat, 170
Şu'be, 50
Hz. Süleymân, 24, 93, 116.
Sümâme b. el-Eşres, 134, 158
Sünnî, 9, 10, 31, 43, 44, 48, 62, 104, 139, 167, 171, 174, 188, 190, 214
Süreyyâ yıldızı, 144

T

tabâi'u'l-hayevân, 134
Tabiatçılar, 127
Tabiiyyûn, 127
Tahâvî, 14, 15, 21, 22, 24, 27, 29, 30, 31, 42, 43, 44, 45, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 72, 73, 78, 80, 87, 89, 90, 92, 93, 95, 97, 98, 106, 107, 108, 113, 114, 115, 120, 121, 124, 125, 131, 134, 135, 141, 142, 143, 144, 154, 155, 157, 158, 172, 174, 193, 195, 196, 197, 200, 201, 207, 208, 210, 211.
tarih, 31, 40, 88, 90, 91, 92, 215
Tarsus, 136
te'vil, 16, 196
Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs, 58, 104
Teabbüdî, 7, 171, 177, 181
tecrübî, 29, 31, 109, 112, 126, 127, 128, 129, 138, 156, 176, 177
tedlis, 42
temsil, 20, 112, 172
Ten'îm, 77, 78
tenâkuz, 56, 57, 59, 169
tenbih, 15
tenzih, 7, 183, 184, 185, 187, 191, 202
tesâkutu'l-edilleyn, 55
tevakkuf, 57, 178, 197
tevellâ, 14
te'vil, 7, 24, 41, 57, 58, 87, 92, 93, 97, 108, 129, 132, 138, 139, 141, 145, 166, 167, 168, 170, 173, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 193, 195, 197, 202.
Tevrat, 64, 92, 93, 94, 95, 100, 214
tıp, 29, 103, 125, 127, 138, 139, 140, 141, 145, 146, 177, 213
Tirmizî, 24, 58, 63, 64, 71, 74, 78, 84, 91, 95, 99, 141, 144, 156, 194, 195, 197, 211.
tümevarım, 109, 110, 111, 112, 113, 127, 136

U

uğursuzluk, 154
Uhud, 45
Ümmü Seleme, 210
usûl-i hamse, 202
Utbe b. Ebî Leheb, 25

V

Vahiy, 5, 18, 23, 28, 157, 164, 169
vasatî, 203, 209
veba, 124, 140
vehm, 80, 92
velâyet, 16

Y

yahudi, 98, 125, 194
Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân, 50
Yâsin, 155, 208
Yemen, 26, 99
Yezid b. Rebî'a, 74
Yunan, 9, 10, 105, 117, 119, 154, 170, 177, 194, 209, 213, 214

Z

zann, 41, 43, 52, 118, 120
zarurî, 14, 43, 46, 48, 126, 158
zelle, 15, 23, 30, 31
Hz. Zülkarneyn, 116
Zerkeşî, 49, 95, 96, 167, 168, 199.
Zeyd b. Sâbit, 42, 144
zühd, 98
Zutt, 130, 131